# José Pablo Feinmann

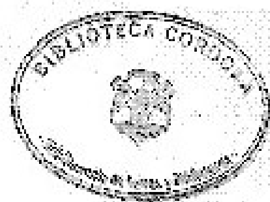
# IGNOTOS Y FAMOSOS




## Política, posmodernidad y farándula en la nueva Argentina



PLANETA ESPEJO DE LA ARGENTINA




IGNOTOS Y FAMOSOS

JOSÉ PABLO FEINMANN




# Ignotos y famosos

*Política, posmodernidad*
*y farándula*
*en la nueva Argentina*

PLANETA
Espejo de la Argentina

ESPEJO DE LA ARGENTINA

Diseño de cubierta: Mario Blanco
Ilustración de cubierta: Fernando Molinari
Diseño de interior: Alejandro Ulloa

Segunda edición: enero de 1995


ISBN 950-742-585-3

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723
Impreso en la Argentina






# PROLOGO

Los textos que dan contenido a este libro fueron originariamente publicados en el matutino *Página/12* entre agosto de 1992 y setiembre de 1994. Tuvieron, creo, un espacio y un tiempo de privilegio: aparecieron en la contratapa del diario y, salvo excepciones, en día sábado. Debo, ya, confesar que no bien supe que aparecerían en ese día —es decir, sábado— supe también el estilo que tendrían. Decidí intentar un periodismo reflexivo. O, si se quiere, un periodismo ensayístico. No era un mal día el sábado. El lector tiene más tiempo, más disposición para enfrentarse con un texto que asuma un compromiso en el terreno de las ideas. Además (y esta fue una certeza inmediata en ese ya lejano agosto de 1992) había en el país muchos chistes y no demasiadas ideas. O, en todo caso, había una tendencia facilista a zaherir a un poder ostentoso e impúdico más desde la broma infinita (tan infinita como las aristas patéticas o ridículas que una y otra vez, sin cesar, ese poder entregaba) que desde el terreno de la reflexión.

La contratapa del diario ofrecía, asimismo, el espa-

cio adecuado. Digamos: unas ciento veinte líneas aproximadamente. Creo que nada debería impedir que un escritor de formación filosófica pueda adueñarse con entusiasmo de ciento veinte líneas y deslizar en ellas un par de aceptables ideas. Tal fue mi objetivo.

Reunidos, ahora, los textos y releyéndolos advierto que implican un análisis (que arma su trama entre el pesimismo, la bronca, el sarcasmo, la ironía y, más escasamente, la esperanza) de una realidad que podríamos señalar como la *nueva Argentina*. Es decir, la Argentina que se estructura a partir de 1989 como *modalidad periférica* del triunfo mundial del capitalismo de libre mercado.

J. P. F.



# PRIMERA PARTE

# Sobre ignotos y famosos

*Esta primera parte —que es, claro, la que da título al libro— se organiza en torno a la temática de la fama, el éxito y lo que en último texto nombré como la* farandulización de la existencia. *Este texto, es aquí el momento de decirlo, fue escrito especialmente para este libro, para completar esta primera parte con una precisión mayor sobre algunas ideas aun al costo de repetir ciertos conceptos; cosa que no siempre viene mal, sobre todo si se los repite apelando a una modalidad diferenciadora.*

*Hay un texto sobre el que creo necesario abundar:* Dorrego muere en vivo y en directo. *Se trata de un ejercicio ficcional. Mi pregunta, antes de emprender su escritura, fue: ¿qué habría ocurrido si los medios de comunicación de nuestro tiempo hubieran estado presentes en la tragedia de Navarro? Esta posibilidad de urdir la transparencia mediática de fin de siglo con uno de los hechos más oscuros y dolorosos de nuestra historia fue el origen dinamizador de esas líneas.*

La infinita obscenidad *tuvo su origen en un* suceso festivo *(festivo, al menos, para quienes estuvieron allí)*

*que ocurrió en Punta del Este y que sus organizadores llamaron "fiesta de las mil y una noches". Su costo se calculó entre cuatrocientos y seiscientos mil dólares. Como dijo un escritor que me honra con su amistad: "Cuentan el dinero adelante de los pobres". La ostentación desaforada es, en efecto, una de las peculiaridades de los sectores de poder de la* nueva Argentina.



# IGNOTOS Y FAMOSOS

No era previsible que en una época signada por el fin de tantas cosas (las ideologías, las vanguardias, la historia), que en una época claramente *post*, surgieran nuevos e irreductibles antagonismos. Menos aún en la Argentina, país donde el Presidente abre sus discursos diciendo "Hermanos y hermanas de mi patria", refiriéndose, qué duda cabe, a una honda comunidad esencial de la que participarían todos sus habitantes. Sin embargo, existe en la Argentina de hoy una separación irreparable, un Muro de Berlín, una Muralla China, una zanja de Alsina, entre dos clases de seres humanos, digámoslo ya: entre los ignotos y los famosos.

Accedí a esta contundente certeza cierta tarde en la que distraídamente vagaba por una calle céntrica. Me detuve ante un kiosco de revistas, dejé deslizar mi mirada por algunas publicaciones y, en una de ellas, en una de esas revistas consagradas a los avatares del farandulaje vernáculo, leí, en la tapa, el siguiente texto: "Vimos a Graciela Alfano con un ignoto". ¿Para qué más? La verdad se abrió ante mis ojos.

¿Por qué la revista farandulera publicaba esa noti-

cia en tapa? ¿Por qué esa noticia era un noticia? Simplemente porque los famosos no se mezclan con los ignotos. Los famosos constituyen una clase alta y privilegiada en la que cada uno reconoce a sus pares y sólo frecuenta la compañía de sus pares. En el mundo de los famosos, los famosos pasean con los famosos, se fotografían con los famosos, comen y duermen con los famosos, pasean con los famosos, conciertan negocios con los famosos, comparten, en fin, un mundo de luces, risas y escándalos con los famosos.

La sociedad de los famosos tiene hoy su apogeo en la sociedad menemista. Digamos —para ser precisos— que la sociedad menemista es impensable sin la apoteosis de la fama, ya que, en ella, sólo existe lo exitoso. Y así como el éxito es la fama, la fama es el éxito, pues ambos conceptos se complementan. Se es famoso porque se tiene éxito —y viceversa— y también, y fundamentalmente, se es famoso porque se es visto. Digámoslo así: la mirada del ignoto constituye al famoso en famoso. El famoso es alguien que es visto por muchos ignotos.

Si el ser-visto le es esencial al famoso, la sociedad de los famosos no puede constituir sino una sociedad del espectáculo. Asistimos al burbujeante espectáculo de la sociedad de los famosos. ¿Y cómo vemos a los famosos? Los vemos a través de los *mass-media*. Los famosos exhiben su fama ante los ignotos a través de la prensa, el cine y la televisión. Pero, sobre todo, la televisión, por medio de la cual los famosos penetran en las casas de los ignotos.

Hay famosos de todo tipo: hay deportistas famosos, actores famosos, políticos famosos. Pero hay un famoso más famoso que todos los famosos, y es quien preside la sociedad del espectáculo, del ser-visto. Es, en efecto, el Presidente.

El Presidente, día a día, se prepara para el espectáculo. Invierte en ello mucho tiempo. Lo atienden peluqueras, peluqueros, manicuras, sastres, deportólogos,



médicos, cirujanos faciales, etcétera. Es un largo trabajo. Pero es *el* trabajo. Porque el Presidente de la sociedad del espectáculo, el Presidente de los famosos, existe para ser visto.

¿Qué es lo que vemos de él? Vemos una construcción. Vemos un producto laboriosamente tallado para ser visto. Vemos, también, un simulacro. Porque todos lo saben o lo sospechan: eso que se ve es lo que el Presidente quiere que se vea, porque quiere existir siendo así, siendo visto. Quiere existir como un producto cuidadosamente elaborado. Quiere existir como una simulación. Como un simulacro.

Pero atención aquí: un simulacro no esconde una verdad en su interior. No hay un hecho y una esencia. No hay una apariencia y una verdad. El simulacro es sólo lo que se ve. No hay más que la apariencia. No hay más que el simulacro. El simulacro remite al simulacro, porque la simulación es sólo la simulación, y no hay más.

Así, la sociedad del espectáculo, la sociedad de los famosos, vive en exterioridad. Vive para la fama, el éxito, el dinero. Utiliza —abrumadoramente— el concepto de ganar. Ser famoso es haber ganado. Es haber accedido al nuevo ser de los argentinos, que, lejos de la queja del fracaso tanguero, es ahora el éxito. Lo confirmarán los medios que consagran y premian a los ganadores. Anunciarán a las mujeres del año, a los hombres del año, a los deportistas del año, a los jóvenes del año, a los actores del año. Y todos, inexorablemente, irán a la TV y almorzarán con Mirtha, irán a la cama con Moria, reflexionarán con Mariano o exhibirán su desinhibición con Guinzburg. Y así una y otra vez, con el montaje nervioso de los tiempos, con el ritmo loco de un video clip.

Frente a ellos, los ignotos. Los ignotos que miran el espectáculo entre la fascinación y el miedo, porque oscuramente saben que la fama de los famosos los constituye en ignotos, que así como su mirada (la de los igno-

tos) constituye a los famosos en famosos, la no-mirada de los famosos los constituye a ellos en ignotos. Y (saben también) que, en la Argentina, el ser ignoto, el no pertenecer a la sociedad del espectáculo que preside el Presidente, tiene un temible costo social, el de la exclusión, el de la pobreza y el fracaso. Ese fracaso que narraron los viejos tangos del treinta, tan despreciados por los victoriosos de la Argentina de hoy. La Argentina de los famosos.



## LOS FAMOSOS VAN A LA PLAYA

Durante una calurosa noche de diciembre hubo, en la Fundación Banco Patricios, un debate sobre los intelectuales y el Poder. Dije, en cierto momento, que debíamos prepararnos para la apoteosis de la fama y el dinero durante el inminente verano. Que la sociedad del éxito y el espectáculo se trasladaría a las playas para exhibir desde allí su profunda razón de ser: existir en la modalidad de ser visto. El filósofo Tomás Abraham, integrante del panel, añadió que el exitismo fue siempre una peculiaridad peronista y no meramente actual. Creo que lo dijo intentando refutarme o corregirme, pero, ¿por qué no habría de estar de acuerdo con él?

Observemos una foto del Presidente y del gobernador de Buenos Aires junto al boxeador Coggi: eso es peronismo, cómo no. Esa exaltación del deporte como búsqueda y conquista del éxito. Perón con Gatica. Menem con Coggi. Una estética kitsch y una ética del triunfo, todo va bien y va a ir mejor. De aquí la fortaleza del orden actual: la unión de la ideología neoconservadora, la estética kitsch del populismo y la ética del "todos pueden llegar", miren si no a este humilde muchacho o a

este Presidente, un sencillo hombre del interior apenas ayer. Vean lo que hoy son. Felices, sonrientes, triunfadores. En fin, véanlos.

Para los famosos, las vacaciones no implican el pasaje a otra forma de transcurrir el tiempo. No han ido a descansar. A buscar un paréntesis. No: las vacaciones son una continuidad. *La continuidad del exhibirse.* De mostrarse a los ojos ávidos, lejanos, envidiosos de los ignotos. Ya que los ignotos compran las revistas en que se exhiben los famosos para, precisamente, verlos. Hay aquí una total identificación entre el deseante y el deseado. El que desea quiere ver y el que es deseado quiere ser visto. Cada uno justifica la existencia del otro y satisface su deseo.

¿Cómo se exhiben los famosos? Se exhiben, ante todo, en sus casas. Las casas de los famosos son la objetivación de su éxito. Los famosos creen en la vieja frase *tanto tenés, tanto valés.* Pero le añaden algo. Los famosos razonan así: *lo que uno tiene vale si otro que no lo tiene lo ve.* De aquí las casas. Mírenlos, ahí están: se exhiben en sus casas. Posan para que los ignotos los vean. Mi poder, dicen, tiene forma, se ha objetivado: es esa casa, este auto, esta apetecible y joven mujer, esa moto, etcétera. Los famosos exhiben dos tipos de casa. Casas propias o casas alquiladas. Si la casa es alquilada deslizarán el costo de su alquiler, altísimo siempre: nueve mil, diez mil dólares o más. Tan bien me va en la vida que puedo pagar este alquiler, es el mensaje. Si la casa es propia —es decir: si la casa ha sido comprada—, el famoso, insoslayablemente, la remodelará. En la remodelación de la casa que compra (más aún que en el precio de la compra) radica la exhibición del poder del famoso.

Abundemos: el famoso del orden liberal-justicialista no pertenece a la oligarquía, clase decadente de la que poco se ocupan las revistas del ser-visto. El famoso de hoy pertenece a la sociedad del espectáculo: es un empresario exitoso, un actor televisivo, un político, una



modelo. Cierta vez le oí decir, indignado, a un oligarca en retirada: "Los campos no se compran, se heredan". Y bien, no. El famoso de hoy pertenece a una nueva burguesía conquistadora. No quiere heredar nada. No tiene nada que heredar. No tiene linaje. Tiene dinero. Los campos y las casas los compra. En la compra radica la exaltación y la mostración de su poder. Y en la remodelación, la egolatría del famoso accede a su punto orgásmico. Marca la casa como quien marca el ganado. ¿Qué exhibe entonces en las revistas del ser-visto? Exhibe su casa remodelada. Eso sí, se repiten: casi todos ponen pisos de mármol.

Los famosos tienen o alquilan casas para recibir a sus amigos. Porque hay una comunidad de los famosos. Los famosos se reconocen entre ellos. Vos sos famoso, yo también, yo te reconozco, vos me reconocés. De aquí los quinchos que nunca faltan en sus casas. El quincho es el asado y el asado es la amistad. Nadie lo ignora: el Presidente de la sociedad de los famosos —el más famoso de los famosos— es un campeón del asado.

El famoso dice: "El dinero está para gastarlo". Ocurre que exhibirse es caro, porque lo que se exhibe es la riqueza, no el ahorro. El famoso jamás dirá: "Las mejores cosas de la vida son gratis". No , esta frase la inventó la vieja oligarquía, para hacerles creer a los pobres que la riqueza no importaba, que era innecesaria. No es así, dice el famoso. Las mejores cosas son carísimas, dice. Y no sólo hay que tenerlas, también hay que mostrarlas.

El verano introduce, con particular énfasis, el sexo en el universo de los famosos. Si el famoso es joven, su sexualidad es variada, ligera, abomina del preámbulo. "Me gustás. Nos acostamos. Estamos sanos. Por las dudas nos ponemos un forro", sintetiza un actor. Si el famoso tiene más de cincuenta, el sexo le es esencial. Porque la sexualidad de los famosos es inagotable. Y se expresa en dos modalidades: a) casarse con mujeres jóvenes; b) tener hijos después de los cincuenta. Y si son mujeres, después de los cuarenta.

De aquí que *las relaciones* entre los famosos durante el verano adquieran centralidad: romances, separaciones, reencuentros. Ya no sólo importa el fundamental *quién es quién*. Esto está claro. Todos son famosos. Ahora se le da la primacía al *quién con quién*.

¿Qué hacen, entretanto, los ignotos? Ya sea en la playa o en el agobio de la ciudad, compran las revistas del ser-visto y miran a los famosos. Miran sus casas, alquiladas o refaccionadas, siempre carísimas, sus parejas, sus hijos o sus amigos, siempre felices, toda esa exaltación de la fastuosidad y el éxito. ¿Llegarán, alguna vez, a ser famosos? Es posible. A diferencia del aristócrata, el famoso no nace, se hace. *Hacerse famoso*, se dice. Esa esperanza se abre para el ignoto. Por el momento, el mundo que desea se le ofrece al módico costo de tres pesos con ochenta centavos, ya que éste es el precio de venta de la revista que compran los ignotos para ver a los famosos, de la revista donde se fotografían los famosos para ser vistos por los ignotos, de la revista que tira nada menos que trescientos mil ejemplares, casi más que cualquier otra en la Argentina.

Cómprela. Coma mierda, millones de moscas no pueden estar equivocadas.



## LA INFINITA OBSCENIDAD

Suele decirse que cuando la reina María Antonieta inquirió acerca de las causas del descontento popular, le respondieron: "El pueblo no tiene pan, Su Majestad". Suele decirse que la reina contestó: "Entonces que coman pasteles". Suele decirse que esta injuriosa frivolidad fue uno de los detonantes de la Revolución Francesa.

Allí, en Versalles, la realeza se entregaba al vértigo absoluto de los placeres. Poco sabían de la realidad. Poco les importaba. La frase de María Antonieta —cuando le informaron cuál era el *marco social* sobre el que se dibujaban los excesos versallescos— revela una certeza inapelable de impunidad, tan inapelable que puede permitirse la injuria. Fue decapitada en 1793. Tenía treinta y ocho años.

Hay una diferencia con la Argentina actual, con la Argentina que obscenamente se exhibe en Punta, con la Argentina de la fiesta de las mil y una noches: *hay frivolidad y hay injuria, pero no habrá Revolución Francesa*.

Existe algo inmediatamente verificable en este nue-

vo verano farandulesco: ha repetido al anterior. Sólo una cosa cambió: hubo una preeminencia de las tetas sobre los culos. Pero en cuanto al resto, todo igual: el exhibicionismo desaforado, las casas, los autos, las modelos top, la familia real y los amigos de la familia real. Un poder que tiene la infatuación de creerse perenne, que cree que va a durar infinitamente, que la reelección del jefe supremo es inexorable, que los ignotos pondrán todos los votos que sean necesarios en las urnas de las almas perdidas y que la fiesta continuará interminablemente, mil y una noches, y muchas más también. Esta sensación de permanencia, de poder incuestionable, de impunidad, le otorga a la realeza argentina la alegría de entregarse al más profundo, al más auténtico de sus placeres de hoy: *la obscenidad*.

Se me permitirá, para aclarar este concepto, *obscenidad*, que es de gran precisión para analizar la Argentina de hoy, citar a Jean Baudrillard. "La obscenidad empieza (...) cuando todo se vuelve transparente y visible de inmediato, cuando todo queda expuesto a la luz áspera e inexorable de la información y la comunicación." Existe, entonces, una relación de tres puntas en la obscenidad de la Argentina actual: existen los obscenos, los que se exhiben, los que sienten que su poder sólo existe cuando es mirado, deseado por los impotentes, por los envidiosos, por los *carecientes* y *deseantes*, por los que incluso, en su interioridad, llegan a agradecerle al exhibiente que se exhiba porque, al fin y al cabo, les muestra algo que ellos quieren ver, que sólo pueden poseer por medio de la mirada. Existen, luego, los medios obscenos de comunicación, toda una prensa exitosa que refleja el éxito, una prensa insidiosa, incansable, que todo lo penetra, que todo lo refleja, que tiene la misión de tornar *infinitamente visible* aquello que existe para ser visto. Y existen, por fin, los que miran —en la modalidad del *deseo* y la *imposible asimilación*— el espectáculo de la obscenidad.

La más profunda impunidad de la fiesta obscena reside en que, lejos de provocar *indignación*, provoca *deseo*. Y eso, ellos, lo saben. Saben que el desborde les está permitido porque existe todo un país que tolera el desborde. De aquí que María Antonieta, hoy, en la Argentina, podría una y mil veces mofarse de las carencias populares, decir "que coman pasteles si no tienen pan", injuriar desde la frivolidad y el exceso. Porque aquí no hay pan pero tampoco habrá Revolución Francesa. Y una de las causas es la fascinación que el pueblo siente por la obscenidad, por el espectáculo impúdico, por la música estridente del poder farandulesco. Cuando el deseo es mayor que el asco, no existe posibilidad alguna de decir que no.

La prensa obscena juega un papel central en esta trama: es la mediación entre los que se exhiben y los que desean ver. Los que se exhiben arman la fiesta, la fiesta es implacablemente registrada por la prensa obscena —que, en otra de sus facetas, puede hacer volar un helicóptero sobre la quinta de Maradona, volviéndolo, a Maradona, loco, y logrando, así, la gran nota obscena del *ídolo caído*— y los consumidores de la prensa obscena (la que *más* vende en la Argentina actual) miran a los poderosos, a los empresarios, a los políticos, a los actores que son parte de su vida por medio de la obscenidad televisiva, los miran, allí en la fiesta inolvidable, estando donde ellos desean verlos: muy lejos, inalcanzables, fascinantes.

Una periodista le pregunta al jeque de la Brahma —al que armó la fiesta inolvidable—: "¿Se justifica gastar tanto dinero en una fiesta?". El jeque de la Brahma responde: "Eso será mucho dinero para usted, no para mí". El valor de la fiesta se calcula entre cuatrocientos y seiscientos mil dólares. "No es mucho dinero para mí", asegura el jeque. El, dice, hizo la fiesta para divertirse, para disfrazarse. Así en verdad, se lo ve en una foto: gordito, petisón, disfrazado de oriental, bailando con una odalisca.

Un grado tal de *ostentación* debe responder a ciertas

inconmovibles certezas. ¿Qué piensan? ¿Qué piensan de la gente, de nosotros, del país? Piensan que el país les pertenece. Piensan que la gente es idiota, que no sólo no repudia el espectáculo, sino que le fascina contemplarlo. Piensan —y lo dicen claramente— que a los únicos a quienes desagradan las grandes fiestas son los diarios de izquierda. De donde podemos inferir lo que piensan de nosotros: de los que escriben textos contra ellos, de los que los leen sintiendo que su bronca es, al menos, expresada y compartida por otros, de los que sienten, ante el espectáculo obsceno de los vencedores impunes, más asco que deseo, de todos ellos, es decir, de nosotros, piensan que somos unos resentidos, unos fracasados, unos infelices que apenas si ganamos cuatro pesos.

Es posible que seamos todo eso. Es posible que seamos resentidos, fracasados, infelices. Todo eso y mucho más. Sin embargo, miro otra vez la foto del gordito petiso disfrazado de oriental bailando con la odalisca y sé, absolutamente, que hay algo que no somos.

No somos ridículos.



## ALIMENTAR LA INDIGNACION

El Presidente y su comitiva descienden del avión. Aquí —en el país del cual ha partido el Presidente y cuyos intereses él y su comitiva, dicen, van a representar— la imagen se ve por medio de los noticieros televisivos. El Presidente continúa avanzando. Lo sigue su niña-hija-primera dama Zulemita, quien, así, realiza cualquier imaginario edípico que alguna vez haya alentado en su vida. Luego, los demás. Y los demás siguen y siguen bajando del avión. "Cuántos que son", comenta el fatigado televidente de estas tierras, quien, insidiosamente, comienza a sentir que es el único que ha permanecido aquí. Y, por fin, mientras la comitiva continúa desfilando, concluye: "Son demasiados". Con lo que está diciendo: "Esto es demasiado". Y apaga el televisor y se va a dormir, porque el sueño —el sueño del abandono, del borrarse de la realidad— es la patria final de la impotencia.

La impotencia del ciudadano que apaga el televisor es paralela a la impunidad del desfile fastuoso del Presidente y su comitiva. ¿Nada temen? ¿Tan poco les importa el juicio de sus conciudadanos? ¿Tan seguros es-

tán? ¿Nadie, allí, recomienda mesura? ¿Nadie le dice a la niña-primera dama o a la Ingeniera de Hierro que disimulen sus visones, que vienen de una tierra corroída por la pobreza, con ciudadanos a los que una y otra vez se les reclama, sacrificios, que ahora, se dice, tienen sentido? Todo parece indicar que no. Que no hay freno alguno para una ostentación más cercana al espíritu monárquico que al republicano.

No es posible sino conjeturar que en ellos —en el Presidente y su comitiva— el deseo de la fastuosidad es más poderoso que el temor de la ofensa. No les importa ofender porque no temen el castigo de los ofendidos. O también, por qué no, razonan así: "Que nos vean lujosos, brillantes como reyes, que sientan que los representamos como si fuéramos un país poderoso, quizás, así, incluso sientan que viven en un país de primera, que son, ellos también, ciudadanos de primera". Y, peronistas al fin, hasta es posible que recuerden a Eva Perón: "¿O no vestía", dirán, "lujosamente Eva Perón? ¿O el pueblo no era feliz al verla hermosa y ataviada como una gran dama?".

La diferencia, no será ocioso hacerlo notar, es muy grande: la Eva-Dior habitaba un país próspero, un país con un proyecto económico distributivo, un proyecto de inclusión, de trabajo. Y cuando este proyecto cambió, cuando se lanzó el Plan Económico de 1952 y se reclamó el sacrificio de los obreros, Eva dejó sus visones por el austero traje sastre. Había, en ella, una concordancia entre la imagen y el mensaje. ¿Temía ofender a los ofendidos? ¿O, acaso, no quería agraviarlos?

Ambas cosas no ocurren hoy. La comitiva presidencial avanza impertérrita. La niña-primera dama. La Ingeniera de Hierro. Los funcionarios notables. Y los coiffeurs. Desde aquí, el público observa. "¿Sabés cómo le dicen a ése?", pregunta un televidente a otro señalando a un integrante de la comitiva. "¿A quién?" "A ése. Ufa, ya pasó. No lo viste." "Bueno, pero decíme cómo le dicen." "Caro, pero el mejor." "¿En serio? ¿Y por



qué?" "No seas gil, ¿te lo tengo que explicar?" "Sí." "Porque dicen que hay que aceitarlo muy bien, pero que después te consigue cualquier cosa." Humillados, impotentes, acorralados, los que han quedado aquí comentan, hacen chistes, optan por reírse, ya que otra cosa —por ahora, al menos— no pueden.

La impotencia de la sociedad civil alimenta la frívola fastuosidad del Poder. Se podría decir: "¿Tan torpes son? ¿Una comitiva de casi noventa personas? ¿Visones, coiffeurs? ¿No les importa disimular?". No, ni eso les importa. Se creen intocables. Y, además, no tienen —en absoluto— sensibilidad social. O para decirlo más claramente: sólo un enorme desprecio por la sociedad civil puede generar un despliegue tal del séquito del Presidente. Pero ese desprecio tiene sus bases reales: no temen al juicio de la mirada de los que los ven descender masivamente del avión. *Esas miradas son anónimas, ignotas, inorgánicas, olvidarán todo ultraje con sólo tres meses de estabilidad antes de los futuros comicios.* Así piensan y, desdichadamente, no les faltan motivos para pensar así.

La desmovilización de nuestra sociedad civil entrega las condiciones de posibilidad de la corrupción. El festín de la *happy band* se despliega contra el cuadro de una sociedad resignada. Tan resignada, que un mero marco de estabilidad económica la conduce a cerrar los ojos, a no mirar los fastos de la impudicia, o a mirarlos pasivamente, entre el cinismo y el humor corrosivo, ese humor que no trasciende la burla, la burla despiadada que termina, lamentablemente, integrándose como un estamento más de la frivolidad.

No obstante, algo nuevo ha ocurrido en América del Sur. *Sabemos, hoy, que la alternativa institucional a la corrupción ya no es Videla, es Brasil.* Pero, en Brasil, la sociedad civil superó la apatía, el desencanto y el cinismo. Fue más allá de los chistes. (Porque "Caro, pero el mejor" es un buen chiste, pero llevar al "mejor caro" a un juicio político por corrupción es mucho más que un

chiste.) Fue más allá de los pintoresquismos. De la mofa. (¿No es ya reiterativa la befa sobre los personajes del Poder? ¿No es, quizás, ante el enorme material que estos personajes entregan, un recurso infinito pero estéril?) Fue más allá del individualismo salvaje que los tiempos presentes imponen. Transformó, en suma, su humillación en exigencia de justicia.

No es improbable que algo semejante ocurra por aquí. El argentino del "no te metás", es cierto, revivió, pero puede morir, razonablemente, en cualquier momento. Entre tanto, será saludable alimentar la indignación.



## EL ULTRAPOSIBILISMO

Hace mucho tiempo, cuando gobernaban los radicales, a ellos, a los radicales, se les decía *posibilistas*. No era un calificativo caprichoso, inexacto. Los radicales, en verdad, habían dividido la realidad entre lo que se podía hacer y lo que no se podía hacer. Con un matiz fundamental: con frecuencia, lo que no se podía hacer era lo que más se debía hacer, pero las circunstancias lo impedían, momentáneamente quizá, pero en forma clara y tenaz. Recuerdo, por ejemplo, un slogan: "De la Universidad que tenemos a la Universidad que podemos". Así, se reconocía que la Universidad posible (la "que podemos") no era la mejor, pero era la posible. Y transgredir el umbral de los posible era una blasfemia política e institucional. Era, así gustaban decirlo, desestabilizador.

Algo dejaba en claro el posibilismo radical: lo que ellos proponían como posible no era lo *único* posible. Había otras posibilidades, otros ritmos políticos y otras opciones históricas. Eran, en todo caso, imprudentes. Apetecibles, sin duda, pero peligrosas. No fuera que por quemar etapas todo se desmoronara. Y así marchaban. Agobiados (agobio que se visualizaba en

las espesas, densas ojeras del presidente Alfonsín) por el arduo curso de la historia, pero no por ello reticentes a la utopía.

Durante esos días, los peronistas gustaban hostigar los proyectos radicales en nombre de la justicia social. Asumían la causa de los marginados, de los obreros, de los jubilados y alzaban voces airadas y dibujaban gestos vehementes contra el posibilismo radical. Los radicales, decían, no pueden porque no quieren. O no pueden porque prefieren someterse al Fondo Monetario Internacional y pagar la deuda externa antes que paliar el hambre de los desheredados argentinos, por quienes el peronismo, recordaban, siempre se ha preocupado centralmente, ya que los representa.

Las cosas han cambiado. Hoy, el peronismo, en su modalidad menemista (modalidad que ha sido posible por la labilidad ideológica y el pragmatismo político inherentes al peronismo), no sólo ha retomado el posibilismo radical, sino que lo ha exasperado hasta límites absolutos. El posibilismo menemista no tolera otra posibilidad más que la propia. Del "hacemos lo que podemos, aunque reconocemos que se pueden hacer otras cosas, sólo que serían apresuradas y desestabilizadoras", se ha pasado al "hacemos lo único que se puede y debe hacer". Hay una identificación plena entre *posibilidad* y *deber ser*. Hay una sola línea histórica. No hay matices ni diferenciaciones. Hay un solo sentido de la historia, y sobre este sentido reposa ideológica y políticamente el menemismo. Proponer lo distinto es proponer lo retórico, lo arcaico, lo imposible. Así razona el ultraposibilismo.

El ultraposibilismo se fundamenta en su mismidad. Es lo único que existe. Es el resultado categórico de una batalla ya librada. El Muro de Berlín y el socialismo soviético han caído a sus pies en beneficio de su univocidad, ya que el ultraposibilismo plantea una historia unidireccional, sin conflictos, sin antagonismo, una historia resuelta cuya resolución bien puede iden-



tificarse con su fin y consagrar la apoteosis de lo establecido.

Con sus modalidades y pintoresquismos, con sus escándalos, con sus tumultuosos cuadros familiares, con su farandulismo, con sus múltiples simulacros, la historia unidireccional se expresa entre nosotros por medio del menemismo.

Lo que el ultraposibilismo —o la sociedad unidireccional— postula es la imposibilidad de lo diferente. Sólo se puede existir dentro de lo que existe. Como no hay conflictos, ni diferenciaciones ni antagonismos, lo que el ultraposibilismo tiende a eliminar es la mirada del otro. Es, así, autoritario, ya que la mirada del Otro, la diferenciación, la alternativa, son los fundamentos de la democracia. Pero el ultraposibilismo descalifica la mirada del Otro porque sólo reconoce la racionalidad de la propia. ¿Hay, en suma, algo más autoritario que el desconocimiento de la posible verdad del Otro? El ultraposibilismo desconoce la existencia de la alteridad, y en este desconocimiento radica su esencia autoritaria.

Así las cosas, lo que la sociedad unidireccional plantea es la muerte de la mirada crítica. No hay (afirma) cómo ni por qué tomar distancias ante ella. Ningún alejamiento se justifica. Los intelectuales, esos seres críticos por definición, serán bien recibidos por la sociedad unidireccional como técnicos, como funcionarios, no como críticos. Uno puede integrarse a la sociedad unidireccional apenas al costo de, justamente, no sólo ser solamente lo que ella es, sino también negar lo otro, la otra mirada, la otra posibilidad.

Durante estos tiempos, quien fuera presidente de los posibilistas radicales ha reaparecido bajo los cenitales de la política-espectáculo para proponerse como alternativa. Pero ya no luce agobiado. Ya no luce esas ojeras, esas bolsas bajo los ojos que proclamaban sus desvelos por las causas de la ética histórica. Se ha sumado a la sociedad del espectáculo. Ha cedido a las tentaciones del simulacro. Se ha menemizado, con lo

que, claro está, se ha minimizado, integrándose a la misma lógica, ética y estética política que vino —retornando— a cuestionar. Con estos hechos se divierte el ultraposibilismo. ¿No ven (nos dice) que hasta nuestros adversarios aceptan nuestras reglas de juego? ¿No demuestra esto que son las únicas?

La tarea —sin duda alguna— es demostrar que *no son* las únicas. Es recuperar el espacio de lo otro dentro de la sociedad unidireccional, tarea para la que sólo existe un camino: el de la crítica. La mirada crítica es la que no queda pegada a lo que existe, la que puede abrir una brecha en el bloque monolítico de las historias ya resueltas. La que afirma —con certeza racional, crítica— que no sólo es posible lo establecido, sino que también existe la alteridad, y que sin alteridad no hay democracia.



# PRIVATIZANDO AL ENEMIGO

Miro una y otra vez la foto de la primera plana de *Clarín* del 22 de setiembre de 1992. El titular dice: "Aprobaron la venta de YPF". Arriba del titular se lee: "Valdría 8000 millones". En la foto, exultantes, cercanos al desborde, los diputados justicialistas ríen, se abrazan, se besan. Forman un círculo jubiloso en torno de un hombre con barba esmeradamente cuidada que también ríe, que tanto ríe que sus ojos son dos líneas apenas, dos líneas dibujadas por la incontenible alegría. Ese hombre, leo, es el jefe del bloque justicialista. Más atrás un diputado con bigote besa a otro en el cuello.

¿Qué nos dice esta alegría? ¿Qué sentimos al observar esta gozosa desmesura? ¿Debemos participar de ella? ¿Tiene algo que ver con nosotros? ¿Asistimos a un nuevo 25 de mayo? ¿Figurará este 22 de setiembre entre los feriados insoslayables de los calendarios de las próximas décadas?

En verdad, algo decisivo ha de estar ocurriendo allí, en el recinto del Congreso, ya que esos diputados se abrazan con el fervor de los futbolistas cuando festejan

un gol. Exactamente así: están festejando un gol. ¿A quién han vencido? ¿Qué enemigo doblegaron? ¿Qué red adversaria sacudieron con aplastante contundencia?

¿Tanto se juega en esta privatización? ¿Transita por esos carriles el destino incierto de la Patria? Observemos con cautela: algo muy importante se ha decidido allí. ¿Para quién? ¿Quién puede dudarlo? Para esos diputados. ¿O acaso ha sido fácil coronar este éxito? No, no lo ha sido. Sabemos que estos legisladores han transcurrido días de angustia en busca de quórum. Sabemos que los radicales, pulcramente, se retiraron del recinto. Sabemos que, sin ellos, la privatización corría el riesgo de fracasar por falta de eso. Por falta de quórum.

Pero no. La obstinación de estos hombres por cumplir con los mandatos trascendentes de la Patria no se detuvo ante inconveniente alguno. Y no se acudió esta vez al recurso, bastardo, torpe, del diputado trucho, sino que se acudió al recurso heroico del *diputado moribundo*. Porque, en efecto, así fue: un diputado que enfrentaba las horas dolorosas y finales de su vida se trasladó hasta el Congreso y ocupó su banca. Ayudó a formar quórum. Es posible que nuestra contemporaneidad con estos hechos nos impida calibrar su sentido epopéyico y trascendente. Pero lo cierto es que en estos tiempos de escepticismo y desencanto ya nadie ofrece el hálito postrero de su vida en beneficio de una causa. ¿Cómo no maravillarnos, entonces, ante el gesto del diputado agonizante? ¿Recogerán su ejemplo los futuros libros de texto de nuestras escuelas? ¿Nos hablarán del acto conmovedor y patriótico de este sencillo hombre del interior que abandonó la terapia intensiva para cumplir con la Patria? ¿Registrarán sus últimas palabras? ¿Aprenderán, en el futuro, los niños argentinos que hubo un legislador que, en el instante solemne de su final, dijo: "Muero contento, hemos privatizado al enemigo"?



Es posible. Este proyecto —el proyecto por el que ha ofrecido hasta su último suspiro el diputado agonizante— se expande en nuestro país con una fuerza inapelable. Lo han confirmado, incluso, los radicales que abandonaron el recinto legislativo. Dijeron: no al quórum, pero sí al mantenimiento, a la continuidad de la ley privatizadora. El prolijo Fernando de la Rúa lo afirmó. Era necesario calmar a los depredadores del Estado y lo hizo. Su gesto no tuvo el patetismo ni la heroicidad del gesto del diputado agonizante, pero quizá tenga también algún reconocimiento en los libros escolares del cercano futuro. "Que nadie se altere demasiado", fue el subtexto del mesurado De la Rúa, "no derogaré esta ley si me eligen presidente. Sigo siendo el camino seguro".

¿Por qué no se quedaron entonces en el recinto? Aceptar hoy o convalidar mañana, ¿cuál es la diferencia?

He aquí la cuestión: la diferencia. He aquí lo que el ciudadano común —es decir: el que no participa de la fiesta fastuosa de la *happy band*— no alcanza a percibir. ¿Cuál es la diferencia entre unos y otros? Y si no la hay, ¿desde dónde oponerse a este proyecto? ¿Por qué el pueblo observa desde otra vereda a los representantes del pueblo? ¿Por qué intuye que no lo representan? *¿Por qué siente que esa fiesta —la fiesta de los diputados privatizadores— es una fiesta ajena?* ¿Por qué no puede gritar ese gol? ¿Por qué los abrazos de los diputados privatizadores no se prolongaron en los hogares argentinos?

Porque somos ajenos a esta fiesta. Porque esta alegría no es la nuestra. Porque esa foto (la de los abrazos y los besos) nos agrede. Porque sabemos que hay una zanja infranqueable entre nosotros y una clase política que se representa a sí misma, que gobierna para sí y para los intereses de los dueños de la Argentina. Porque sabemos —precisamente— que vivimos en un país ajeno y que nuestro destino, lejos de estar en nuestras

manos, se decide siempre en otra parte, en otros ámbitos, y ni siquiera, ahora, secretamente, sino con pública impudicia, entre alharacas de cofradía, con estentóreos gritos de gol en medio de un estadio silencioso, habitado por espectadores atónitos que observan un partido que no los incluye sino que los margina, un partido en el que sólo juegan y festejan los jugadores, ya que es un partido sin hinchadas.

Un partido en el que ellos, los heroicos cruzados de la privatización, aun cuando tengan que hacer caminar a los muertos, continuarán privatizando al enemigo.



## TANGOS DE FIN DE SIGLO

Françoise Prébois, una cineasta francesa, les propone preguntas sobre el tango a ciertos escritores argentinos. "¿Por qué otra vez el tango?", pregunta alguno de ellos. "Porque lo más orginal y auténtico que produjeron ustedes es el tango", responde muy segura, en estupendo español, Françoise que es, no será innecesario decirlo, una apasionada de la Argentina, pasión que últimamente suelen tener, más que nosotros, algunos extranjeros.

Revisando notas, releyendo textos, descubrí, no sin sorpresa, la actualidad de ciertos tangos; sobre todo, seré preciso, los del treinta. Más precisamente aún: los de Enrique Santos Discépolo.

Algún representante de la fauna de exitosos que abundan —hoy— en nuestro país se indignará: "¡Basta de Discépolo! Hay que terminar con toda esa filosofía triste, llorona y perdedora de los tangos". Algo de esto es cierto: los tangos narran, casi obsesivamente, historias de perdedores. Y la Argentina de hoy, lanzada hacia el horizonte del Primer Mundo, abomina de estos personajes.

Un ejemplo: durante el transcurso del año pasado escribí una historia para televisión. En ella, en esa historia, un pianista fracasado se encontraba con su antigua amante, música como él. Ella, muy firme, le reprochaba su fracaso, lo acusaba de regodearse en él y concluía afirmando: "El fracaso, esa pasión argentina". ¡Cuánto gustó esa frase en *Tiempo Nuevo*! Ya estaba la nota: "¿Es el fracaso una pasión argentina?". Y ya estaba la propuesta: "¿Cómo superar esta pasión, cómo dejar de ser un pueblo que disfruta fracasando?". Hubo algún invitado —no yo, desde luego, pero sí una escritora; una buena escritora, en verdad—, un par de preguntas y contundentes respuestas: sí, la mujer de mi historia (Lucía Wallenstein se llamaba, nada menos, un apellido que sonaba como una sinfonía) tenía razón, el fracaso es una pasión argentina, y esta pasión debe ser desterrada, así como el arquetipo discepoliano. No advirtieron algo: en mi historia, Lucía Wallenstein era una perfecta cretina, una exitista soberbia y egoísta, que en nada ayudó al pianista fracasado, quien, sí, fue comprendido y rescatado y amado por otra mujer, perdedora como él, que lo amó desde la derrota.

Desde la derrota escribe Discépolo. No tiene una utopía, no tiene nada para proponer, no tiene, digamos un proyecto de cambio. El tanguero es un loser, sólo esto. Y si escribo "un loser" es porque creo que el tango —en uno de sus aspectos esenciales, al menos— es a nuestra literatura lo que la novela negra de Hammett y Chandler es a la literatura norteamericana. Historias de perdedores, de seres marginados por un sistema injusto al que abominan pero al que no intentarán transformar, ya que ignoran cómo. Sólo sabrán nombrar, con minuciosa desesperación, sus iniquidades.

La misoginia une también a Discépolo con Hammett, con Chandler y con el filme noir. Por ejemplo: la mina de *Retorno al pasado* (*Out of the past*, de Jacques



Tourner, 1947) es una mina de tango. Las minas de James M. Cain (sobre todo, creo, la de *Pacto de sangre*, *Double Indemnity*, de Billy Wilder, 1944) son minas de tango. Minas que llevan a la perdición, que son el trazo perfecto de lo fatal, que corporizan el destino trágico, una historia más allá de toda voluntad. Minas que terminan siendo siempre la agonía, la muerte, o, cuando menos, la ausencia.

Tengo para mí que la mina de los tangos, la mina que abandona, la mina que se va es, por decirlo de modo contundente, la patria. Pocos hombres como los poetas tangueros sintieron que vivían en una patria que no les pertenecía. Sintieron que sus destinos se decidían siempre en otros lugares, lejos de su voluntad. Vivían, lo sabemos, en el país del Pacto Roca-Runciman. Vivían en un país que se enorgullecía de ser parte del imperio británico, que afirmaba ser una joya más en la corona de su majestad. Hoy, estas afirmaciones se han erotizado. Se dice "relaciones carnales". Pero se está diciendo lo mismo.

Discépolo, insisto, escribe desde la derrota. Desde la derrota y la impotencia. Sus letras no sólo expresan su tiempo, expresan también el nuestro. De aquí que los tangos de Discépolo sean tangos de fin de siglo. El desencanto, la desesperanza, el cinismo, la ausencia de Dios, la pérdida de los valores morales son sus temas. ¿Abundan los pragmáticos en este fin de siglo? Ya dijeron lo que hoy dicen en los tangos de Discépolo: "Lo que hace falta es empacar mucha moneda / vender el alma, rifar el corazón / tirar la poca decencia que te queda /plata, plata, plata... plata otra vez / Así es posible que morfés todos los días / tengas amigos, casa, nombre... lo que quieras vos".

¿Languidecen los que buscan vivir sin abandonar la ética? Lo que hoy —en silencio o a voces— escuchan ya estaba dicho en "Qué vachaché" (1925): "¿Pero no ves, gilito embanderado / que la razón la tiene el de más guita? / Que a la honradez la venden al contado / y a la mo-

ral la dan por moneditas / Que no hay ninguna verdad que se resista / frente a dos mangos moneda nacional / Vos resultás —haciendo el moralista— / un disfrazado... sin carnaval".

¿Nuestros sueños se han quebrado? Discépolo —cómo no decirlo: con inmenso talento— expresó en sólo una línea este sentimiento atroz: "Somos la mueca de lo que soñamos ser". ¿Nos hemos equivocado? ¿Fuimos ingenuos, patéticos? Dice Discépolo: "Me he vuelto pa' mirar / y el pasao me ha hecho reír / ¡Las cosas que he soñao! / ¡Me cache en dié, qué gil!".

¿Hoy, como en 1932, se suicida mucha gente en la Argentina? Dice Discépolo: "Si a un paso del adiós / no hay un beso para mí / cachá el bufoso... y chau / Vamo a dormir".

¿Dios es una permanente ausencia, una incerteza creciente? Dice Discépolo: "Yo siento que mi fe se tambalea / que la gente mala vive ¡Dios! / mejor que yo... / Si la vida es el infierno / y el honrao vive entre lágrimas... / Si hoy la infamia da el sendero / y el amor mata en tu nombre... / el seguirte es dar ventaja / y el amarte es sucumbir al mal".

Este poeta extraordinario murió en el desamparo, en la soledad. Cuando quiso creer, creyó con tanta ingenuidad que lo manipularon. Las exultantes charlas de Mordisquito, en efecto, pese a decir muchas verdades, no pudieron soslayar la estrategia propagandística —que no admitía voces disidentes— de Apold, el pope de la radiofonía peronista en los comienzos de los cincuenta.

Ya no eran los tiempos de Discépolo. Eran los tiempos en que Alberto Castillo cantaba: "Yo llegué a la Argentina / en una noche divina del '54. / En Buenos Aires todo el mundo se divierte / porque aquí la gente / sólo sabe amar". Eran los tiempos en que se prefiguraba la Argentina del exitismo y la frivolidad. La Argentina del kitsch menemista.



## DOS HOTELES, DOS PAISES

Orgullosa, próspera, vencedora, Buenos Aires festeja en 1910 el centenario de la Revolución de Mayo. Se tira, según suele decirse, la casa por la ventana. Asisten personalidades de varios países del mundo. La gran ciudad del sur exhibe su fachada reluciente.

Hay, no obstante, algunas sombras: los anarquistas. Una incomodidad que ha traído la inmigración. ¿Qué hacen? Entre otras cosas, tiran bombas. La más certera la arroja un joven que no ha cumplido aún veinte años. Se llama Simón Radowitzky y ha llegado desde Rusia. Arroja su bomba sobre el carruaje en el que se desplaza el jefe de policía, coronel Ramón Falcón, que muere sin mayor demora acompañado por su secretario Juan Lartigau.

Así, el Hotel de Inmigrantes surge en buena medida como un intento por encuadrar la figura del inmigrante. La Argentina se abría *generosamente* a los hombres y mujeres que desearan poblarla. No en vano Alberdi había dicho eso de "gobernar es poblar". No en vano Buenos Aires había limpiado el territorio nacional de indios y gauchos levantiscos. Era necesario, ahora, poblar un país cuya clase dirigente visualizaba como el gran país del presente y, sobre todo, del futuro.

El Hotel de Inmigrantes se inaugura el 26 de enero

de 1911. La Argentina era una fiesta y los festejos siempre lindaban con la desmesura: "A las once de la noche se incendiaron los fuegos artificiales. Fue un exceso de pirotecnia y, sobre todo, de humo. No obstante estas molestias, el espectáculo fue agradable desde el punto de vista de los colores" (*La Prensa*, 27/1/1911).

Los discursos también fueron pirotécnicos. El director de Migración, José Guerrico, con verdadera efectividad emocional, habló como si miles de inmigrantes lo escucharan en ese momento: "¡Están en la Argentina! Han franqueado la puerta que se abre a la esperanza de todo espíritu fuerte, emprendedor y sano. Están en el país de recursos gigantescos, de utopías realizadas que han disminuido las leyendas árabes haciendo efectiva la transformación del indigente en príncipe del éxito. ¡Entren en el país de la maravilla!". El texto de Guerrico es, en este sentido, expresión del espíritu de una época. De un país que creía —sin que duda alguna asediara a esta creencia— poder transformar a todo *indigente* en un *príncipe del éxito*.

Fue, la de la inauguración del Hotel, una noche placentera para nuestra oligarquía: "El Hotel (comenta *La Prensa*) da la impresión de una elegante reunión de nuestro mundo social". El mismo diario, al describir detalles de la fiesta, desliza una descripción del Hotel: "En la sala destinada a la fiscalización y otorgamiento de pasaportes se había construido un tablado para que lo ocupara el Presidente. Allí estaban alineadas las mesas del comedor de los inmigrantes, cuyos mármoles blancos resplandecían a la luz de los focos (...) En cada extremo de la sala yérguese un escudo y, en pequeños cuadritos pendientes de los muros, el retrato de un prócer y la bandera argentina con esta leyenda de Sarmiento: "No fue atada jamás al carro triunfal de ningún vencedor de la Tierra". Y luego: "Estos cuadros y escudos están profusamente distribuidos en los dormitorios, oficinas anexas, hospital, etc., de modo que el inmigrante al llegar a esta patria de promisión conozca los sagrados atributos



de la Nación que le ofrece trabajo y libertad para habitar su ubérrimo suelo" (*La Prensa*, 27/1/1911).

Sin embargo, el Hotel recibía con rigor al inmigrante. Se le decía: "Será huésped del Hotel de Inmigrantes por el lapso de cinco días. El Hotel no tiene camas ni colchones. Le podrá parecer extraño, pero no es así. Aún más, es mejor que no los tenga ya que sería muy difícil mantener la higiene con los colchones que no se cambian todas las semanas. Cada uno con sus mantas puede construir un buen lecho. No será la primera vez que duerma en el piso y recuerde bien que es necesario tener paciencia" *(Manual del Inmigrante)*. En otro párrafo, el Manual le señala al inmigrante que la lucha será —aunque finalmente beneficiosa— muy dura, porque "en la Argentina hay como en todas partes y como en todas batallas de la vida, vencedores y vencidos".

En suma: hay un hotel, el de inmigrantes, que recibe con severos códigos internos a quienes vienen de afuera, que los hace dormir en el suelo, que les advierte que en esta tierra de promisión hay vencedores y vencidos, que les exhibe con infinito orgullo los símbolos patrios, sobre todo esa bandera que jamás ha sido atada al carro de ningún vencedor, y que les asegura que el trabajo laborioso, lejos de ser vano, tiene, aquí, la más enorme de las recompensas, la de transformar al recién llegado como un indigente en un príncipe del éxito.

Años después, muchos años después, en el mismo país, Argentina, y durante la administración del presidente Menem, se inaugura otro hotel: el Park Hyatt Buenos Aires Hotel. Llegan a él los inmigrantes de la Argentina de fin de siglo. No vienen como indigentes, vienen como príncipes del éxito. No van a dormir en el suelo sino en faraónicos espacios que llevan por nombre Habitación Park, Studio Suite, Executive Suite, Studio Diplomático., Suite Diplomática o Suite Embajador, que cuestan, por dar un ejemplo, 1100 dólares diarios.

Estos nuevos inmigrantes lo son en un único sentido: llegan al país. No llegan, como los otros, para quedarse.

No: llegan para hacer negocios. Ya nadie —casi nadie— llega a este país para quedarse. El país orgulloso de la aluvional inmigración se ha convertido en un país de emigración. De indigentes que se van. Que saben que aquí, nunca, habrán de convertirse en príncipes del éxito.

El Park Hyatt Buenos Aires Hotel recibe a hombres de negocios. Tiene, entonces, un Centro de Negocios. Y el Centro de Negocios tiene oficinas privadas y salones de reuniones, servicios de secretaria e intérpretes, equipos electrónicos, computadoras personales fijas o portátiles, telefonía celular y mil maravillas más.

No hay, en el Hyatt, ningún José Guerrico que les diga a los inmigrantes: "¡Entren en el país de la maravilla!". Pero bien podría haberlo. Bien podría estar allí alguien que dijera: "¡Entren en el país de la inflación cero! ¡Entren en el país del decreto que garantizará a los inversores extranjeros invertir sin aprobación previa y retirar sus utilidades en el momento que deseen y por el monto que deseen! ¡Entren en el país de la completa liberalidad para el capital transnacional!".

Eso sí: no hay símbolos nacionales en el Hyatt. No se abruma a sus visitantes con esa bandera de dos colores, el celeste y el blanco. No se les recuerda esa frase de Sarmiento: que nunca fue atada al carro de ningún vencedor de la Tierra. Entre otras cosas porque sí, porque ya fue atada, porque el orgullo nacional está por el piso, porque hay, aquí, más vencidos que vencedores y porque lejos de ser un país que recibe indigentes para transformarlos en príncipes del éxito, somos un país de indigentes que recibe a príncipes del éxito que llegan para reunirse con los escasos pero sagaces exitosos nativos para traficar con nuestra indigencia. Así, al menos, ocurren por ahora las cosas.

FUENTES: Aquí y en otra parte, Creación colectiva, Hotel de los Inmigrantes, UBA, Lic. Silvia de Billerbeck. Folletos varios del Park Hyatt Hotel de Buenos Aires.



# DORREGO MUERE EN VIVO Y EN DIRECTO

Los representantes de los medios entran abruptamente en el despacho del general Juan Lavalle. Encienden luces, enfocan sus cámaras, activan sus grabadores, sacan fotos. Se lo ve pálido a Lavalle, adusto, quizá imponente, sujetas las manos a la espalda. Hace calor. Son las dos de la tarde del 13 de diciembre de 1828. Lavalle dice: "Cumplo con informarles que el coronel Manuel Dorrego será fusilado dentro de una hora, aquí en Navarro". Alboroto entre los periodistas. Conmoción por la noticia. Uno de ellos, que se identifica como perteneciente a la revista *Seremos*, pregunta: "¿Cuál es el motivo de esta decisión, general?". Lavalle responde: "Tengo la certeza de que la existencia del coronel Dorrego y la tranquilidad de este país son incompatibles". Otro periodista pregunta: "General, ¿asume usted por completo la responsabilidad de este acto?". Lavalle responde: "Así es. La Historia juzgará imparcialmente si el coronel Dorrego ha debido morir o no y si al sacrificarlo a la tranquilidad de un pueblo enlutado por él, puedo estar poseído de otro sentimiento que el bien público". Otro periodista dice: "Disculpe gene-

ral, es muy digno de su parte asumir la responsabilidad de este acto, pero sabemos que ha sido usted influido, mediante cartas, por altas personalidades del unitarismo porteño". "Desmiento categóricamente tal infundio", responde Lavalle. No obstante, el periodista, que se identifica ahora como perteneciente al semanario *El Mago*, insiste: "Disculpe, general, pero tenemos los nombres de esas personas". Levemente alterado, dice Lavalle: "Si los tienen, díganlos". El periodista dice: "Salvador María del Carril, Julián Segundo de Agüero y Juan Cruz Varela". Y añade: "Además, un matutino publicó hoy en exclusiva la carta que le envió el poeta Varela". Lavalle se indigna: "¿Cómo es posible? ¡Recibí esa carta ayer a las diez de la noche!". El periodista dice: "Lo sabemos. Y también sabemos que esa carta en la que el poeta Varela le indica a usted lo imperioso de fusilar a Dorrego, dice: 'Cartas como éstas se rompen'. ¿Por qué no la rompió, general?". Lavalle, más indignado aún, exclama: "¡Carajo, ni tiempo tuve! Esto es un ultraje. Aquí hubo una filtración". Y pregunta: "¿Quién publicó esa carta?". El periodista le dice: "El matutino *Gaceta 12*, general. La publicó en primera plana bajo el título de '¡Qué cartita, Varela, Varelita!' ". "¡Ese diario de gauchos alzados!", ruge Lavalle. Un silencio de hielo invade el recinto. Pero sólo dura —exactamente— tres segundos, ya que otro periodista dice: "De *Telesí*, general. Nuestro móvil en alta mar ha entrevistado al general San Martín, quien, en la corbeta *Chichester* regresa al país. Está más gordo, tiene muchas canas y confiesa cuarenta y ocho años. Preguntado si participará de las contiendas que padecemos actualmente los argentinos respondió que jamás desenvainará su sable en luchas fratricidas. ¿Qué opina usted al respecto?". Más sereno, ya casi dueño otra vez de su compostura, de su altivez, dice Lavalle: "Yo no he de emitir juicio sobre quien fuera mi jefe en las heroicas luchas de la Independencia. Pero me pregunto y les pregunto: ¿por qué el general San Martín regresa



al país recién ahora, cuando la guerra con el Brasil ha terminado?". Un periodista anota en su libreta: "Lavalle acusa a San Martín de maldito perro cobarde". Lavalle, frotándose ahora las manos, con aparente satisfacción, dice: "Bien, señores, es todo. Aunque para que no digan que me niego a colaborar con la prensa libre los recibiré una vez más". "¿Cuándo?", preguntan varios periodistas. "Después de la ejecución", dice Lavalle. Y los periodistas, tan abruptamente como entraron, abandonan el despacho del general.

Pareciera que hay más periodistas que soldados en Navarro. Sigue apretando el calor. Son las dos y media de la tarde. Todos lo saben: *falta poco*. "Estamos en comunicación con el gobernador de Santa Fe", dice un periodista. "¿Nos escucha, general López?" "Van a fusilar a Dorrego." "Quién." "Lavalle." "Lo suponía." "¿Puede darnos su opinión al respecto?" "Lavalle se equivoca." "Gracias. Ha sido la breve pero valiente opinión del gobernador de Santa Fe, general Estanislao López." "¿Nos escucha, comandante Rosas?" "Sí", dice Rosas. "Nos costó ubicarlo, eh." "Estoy en campaña." "Comandante, van a fusilar a Dorrego, ¿qué opina?" "Una lástima. Yo le dije a Manuel que no debía presentar batalla en Navarro. Pero los oficiales Acha y Escribano lo entregaron. Si no fuera por ellos, hoy no moría Dorrego." "Oficiales Acha y Escribano, ¿por qué traicionaron a Dorrego?" "No traicionaron a nadie. Debemos obediencia a nuestros superiores". "Precisamente, el superior de ustedes era Dorrego." "Bueno, decidimos cambiar de superior. Decidimos deberle obediencia a Lavalle. Que quede claro: no fue traición, sólo el cambio de un superior por otro." "¡Coronel Lamadrid, su opinión, por favor!" Lamadrid se seca unas lágrimas. Dice: "Estoy destrozado por el dolor, pero no diré nada. Lo que tenga que decir sobre la muerte de mi pobre compadre Dorrego lo diré en el tomo segundo de mis *Memorias*, entre las páginas doscientos cuarenta y seis y doscientos cincuenta, ediciones Jackson". "Muchas gracias, coronel."

Como un latigazo, una exclamación estremece todas las almas: "¡Ahí viene Dorrego!". El coronel Dorrego, en efecto, se dirige hacia el patíbulo. Los periodistas lo rodean y lo acribillan a preguntas: "¿Tiene miedo?", preguntan casi todos. Y otros: "¿Se siente agredido?". Y otros: "¿Algún mensaje para su esposa Angelita?". Dorrego responde: "Que sea feliz, ya que no lo ha podido ser en mi compañía. Y que mis funerales sean sin fasto". Otro periodista pregunta: "¿Algún mensaje para sus hijas?". Dorrego responde: "A una le he dejado una sortija y a la otra unos tiradores que ella misma hizo para su infortunado padre". Otro periodista pregunta: "¿Algún mensaje para la ciudadanía que lo está escuchando?". Dorrego dice: "Perdono a todos mis enemigos y suplico a mis amigos que no den paso alguno en desagravio de lo recibido por mí". Y dirige sus pasos, lentos, hacia el patíbulo.

Una periodista agita sus cabellos, desabrocha otro botón de su blusa, retoca el rouge de sus labios, enfrenta la cámara y con tono minucioso y descriptivo dice: "Para Argentina Televisora Confort, en directo, estamos presenciando el fusilamiento de Dorrego. Son las tres de la tarde. El ex gobernador de Buenos Aires viste una chaqueta de lanilla escocesa, corbata negra, pantalón azul y botas al tono. Los fusileros se preparan. Se da la orden de fuego. Suena la descarga. El cuerpo de Dorrego se sacude violentamente. Ustedes lo han visto. Aquí, en Navarro, acaba de ser fusilado el coronel Manuel Dorrego. Esto es todo. Volvemos a estudios centrales". No lejos de allí, un periodista atildado, de rasgos armónicos, bronceada la tez, reflexivamente dice: "Un país no sólo se construye de héroes y estadistas. También requiere mártires. ¿Será éste el papel que nuestra historia le ha asignado a Dorrego? Si así fuera, Lavalle no estaría sino ayudándolo a cumplir con su destino, pues los mártires, para ser mártires, tienen que morir. Quisiera recordar alguna frase de Maquiavelo para cerrar este comentario, pero no se me ocurre ninguna".



Luego, tal como lo prometiera, Lavalle vuelve a recibir a los representantes de los medios. Se lo ve muy pálido, casi encorvado, como si un infinito cansancio lo poseyera. Nadie pregunta nada. ¿Quién habrá de atreverse? Alguien, por fin, lo hace. Un periodista pregunta: "De *TV Mía*, general. ¿Es cierto que vive usted un apasionado romance con la señorita Damasita Boedo?". Lavalle lo fulmina con la mirada. Un miedo súbito recorre el recinto. La furia que brilla en los ojos del general —piensan muchos— ha de ser la misma que brilló en Pasco y Riobamba, cuando cargaba a sable contra los enemigos de la libertad americana. De modo que todos temen lo peor. Pero no. Los ojos de Lavalle pierden su brillo, sus facciones se distienden, y luego, otra vez con ese infinito cansancio, resignado, con una voz tenue:

"Sólo somos buenos amigos", responde.

1. Una reflexión sobre la sociedad actual, sobre la *sociedad del espectáculo* o, más especificamente, sobre la *modalidad argentina* de la sociedad del espectáculo, debería preguntarse por la relación de verdad o falsedad que existe entre la visión del mundo que presentan los *mass-media* y el mundo tal cual se presenta cotidianamente a nuestros ojos. Eso que podríamos denominar la *vida real* o la *realidad cotidiana*.

Propongo partir de lo siguiente: estamos viviendo —se lo sabe clamorosamente— en una sociedad que se acerca al fin del siglo y en una sociedad a la que podríamos definir como una *comunidad de la mirada*. Es decir, si el aspecto *comunitario* (en una sociedad dominada, por otro lado, por un marcado individualismo, que llega, con frecuencia, al feroz *sálvese quien pueda*) permanece aún vigente en alguna zona del cuerpo social lo está en lo que podríamos llamar *comunidad de la mirada*.

*¿Qué es la comunidad de la mirada?*

Esto significa que se existe en la medida en que se es visto. Y si uno existe en la medida en que es visto se comprende que muchos consagrarán a esto su vida.



Que harán todo lo posible para ser vistos. La comunidad de la mirada constituye al que es visto en el *famoso*. El que accede a la fama lo hace porque antes (aunque se trata de un proceso de crecimiento paralelo) ha accedido al derecho de *ser visto* porque ha accedido al dinero y al poder. Y cuando a través del dinero y el poder se accede a la fama se accede entonces al éxito, que es lo que corona esta especie de Jano trifonte. De este modo, tendríamos:

*DINERO - PODER*

*FAMA (ÉXITO)*

*CUALIDAD DE SER-VISTO*

Así, dinero, poder y fama-éxito son los elementos centrales a través de los que la sociedad de hoy *(comunidad de la mirada-sociedad del espectáculo)* decide constituir a sus más unívocos representantes. No es casual que exista toda una industria de medios periodísticos y visuales dispuestos a consagrar, a explotar y a *verificar* (los medios testimonian y verifican la fama del famoso) esta condición de la sociedad de fin de siglo que se da en el modo de la *comunidad de la mirada*.

Creo que es adecuado llamar así a esta sociedad porque se trata de una sociedad del constante exhibirse, y en la que aquellos que logran exhibirse, aquellos que logran ser-vistos por quiénes no-son-vistos son quiénes han triunfado en ella, ya que se han impuesto por medio de los valores que ella, esta sociedad, imperiosamente reclama y acepta.

Triunfa el que es mirado, quien, a su vez, es mirado por alguien que no es mirado. Hay una mirada y hay una no-mirada. El que es mirado es el que tiene éxito, el que tiene dinero, el que tiene poder. El que no es mirado es el perdedor, el que es ignorado, el que es excluido, el que no constituye. *Hay algo que constituye, que otorga el ser, y es la mirada.* En la medida en que uno

es mirado, existe. Si se me mira, se me da la existencia. Pero si no se me mira se me constituye en ignoto, y no existo. *Esta sociedad del ser-visto le otorga a la mirada un peso ontológico.*

2. Esta última afirmación define a la sociedad del espectáculo como una sociedad de la mirada. Decir que la mirada tiene un *peso ontológico* es postular que la mirada es constituyente en la medida en que otorga la existencia, otorga el ser. *Ser es existir en la modalidad del ser mirado.* Y en tanto se existe así, por medio de *esta* modalidad, se existe por medio de la fama. Aparecen, entonces, las revistas del espectáculo que tienen por objeto retratar a los famosos. Verifican la fama. La objetivan. Se es famoso porque se aparece en las revistas del espectáculo (de la sociedad del espectáculo) y se aparece en las revistas del espectáculo porque se es famoso. Desde esta perspectiva no hay asincronía entre la realidad y lo que reflejan las revistas del ser-visto. Han surgido para reflejar ese mundo. Y en la medida en que lo reflejan lo constituyen. Porque la sociedad del espectáculo existe para los *mass-media* de la fama y viceversa. Hay una interrelación profunda y constituyente. Podríamos, así, decir, en una primera aproximación, que esas revistas *no mienten,* sino que crean la realidad para la cual se han constituido. Una realidad que, a su vez, se crea para ser objetivada por esas publicaciones.

Lo que publican es verdadero: *es la modalidad en que una sociedad ha privilegiado la existencia.* Aquí, desde luego, no entran los planteos de la ética. Digamos, ya, que esas revistas existen para reflejar una parcialidad como totalidad, puesto que una y otra vez dicen que el mundo de la fama es la *totalidad* de lo real. Pero, si bien esto es falso, no lo es, sin embargo, que expresan una tendencia que ha logrado imponerse en el cuerpo social en tanto éste funciona como sociedad del espectáculo.



3. La cámara fotográfica del reportero de la revista del espectáculo ocupa el lugar (sin usurparlo) de los miles y miles de ojos de aquellos que compran una revista para poder-ver a muchos que merecen ser vistos porque han accedido a la fama y al poder. De aquí que existan revistas como *Caras,* que tira alrededor de trescientos mil ejemplares, lo cual es abrumador en nuestro país, dentro de los medios periodísticos de hoy.

¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué el éxito de esta revista del éxito? Primero, porque ha registrado esta tendencia de la sociedad actual a constituirse en sociedad del espectáculo, en comunidad de la mirada, y a instaurar a la mirada como aquello que da el ser. Digámoslo así: quien sale retratado en *Caras* existe; quien no, no existe. *Moriré sin salir fotografiado en Caras,* bien puede ser la queja del arlequín discepoliano, o del perdedor chandleriano de la sociedad del espectáculo. O bien: *Moriré sin almorzar con Mirtha Legrand.* Vale decir: pasaré por esta vida sin dejar huellas, sin haber accedido, jamás, a los verdaderos niveles en los que el ser, brillantemente, es.

El segundo aspecto (que explica, en esto estamos, el éxito de las revistas del éxito) tiene que ver más con lo sociológico que con lo ontológico. *Caras* (y yo hemos apuntado este aspecto) ha logrado una percepción muy aguda de un fenómeno *social:* no da cabida en sus páginas (no, al menos y en absoluto, *preferentemente* ) a representantes de la oligarquía como la revista española *Hola* consagrada en gran medida a la realeza) o su imitación argentina *La Revista.* El éxito de *Caras* radica en entregarle un espacio a los famosos sin preguntarles por su linaje. Acostumbro, a propósito de esta temática, a incurrir en un ejemplo que es el siguiente: un indignado oligarca dice: "los tiempos están cambiando, las cosas deberían seguir como estaban". Y puntualiza el motivo de su disgusto: "los campos no se compran, se heredan".

Por el contrario, el *famoso* es un nuevo *burgués con-*

*quistador.* Es voraz, agresivo, y pertenece a la nueva oligarquía que es la burguesía de la mirada y del éxito. Son los nuevos poseedores del poder: *no heredan nada, pero lo compran todo y lo que compran lo muestran.*

4. Recordemos las publicaciones que exhibían los azares de la vida de la oligarquía. *El Hogar,* digamos. Salían, allí, quiénes pertenecían a las familias argentinas patricias. Tenían, por tradición, por linaje, el derecho a ser vistos.

El burgués conquistador de la sociedad del espectáculo no tiene tradición, no tiene linaje. Se ha hecho a sí mismo. *El famoso se hace famoso.* Se dice: *se hizo famoso de la noche a la mañana.* Lo que revela la instantaneidad de la fama. *Nadie nace famoso.* Ni siquiera los hijos de los famosos, a quiénes la fama suele resultarles esquiva, difícil, ya que viven oscurecidos por la fama de sus padres, amparados pero sofocados por ella. "¿Su hijo quiere ser actor, Graciela?", le preguntan a la actriz Graciela Borges. "Sí", responde ella. Y añade: "Pero le va costar mucho superar ser el hijo de Graciela Borges". Nadie lo ignora: la temática de los *hijos de los famosos* ha alimentado miles de crueles melodramas. Acosados por el olvido de sus padres (siempre muy ocupados en ser, precisamente, famosos), por la incomprensión, por la soledad, por el no poder *hacer la propia,* acaban entregados a las más variadas y patéticas ceremonias de la destrucción.

5. Sería arduo rastrear una ética detrás del *hacerse famoso.* Pero si uno toma el concepto *ética* no como aspiración al Bien o a la Verdad sino como la *norma* de conducta de un sector social, que puede, claro, teñir el *estilo* de una sociedad, hallaríamos que la *ética del famoso* se resume así: "Mi única ética es la de tener dinero, acceder al poder y ser mirado". Esto que, desde luego, se relaciona con el pragmatismo (el voraz hará todo cuanto sea necesario para *hacerse* famoso) implica una



ideología. (Con lo cual vemos que se trata, aquí, no de una ideología muerta, sino de una ideología despiadadamente vigente en nuestra sociedad actual.) Se trata, sin más, de la ideología del exitismo a ultranza, del exitismo que, coherentemente, deja de lado valores de tipo solidario. Es la ética del "tanto se tiene tanto se vale si *otro,* que no tiene lo que uno tiene, *mira* lo que uno tiene". De modo que si en algún momento el burgués voraz y conquistador se contentó diciendo *tanto tengo, tanto valgo,* hoy, en la sociedad de la mirada y el espectáculo, se dice: *tanto tengo, tanto valgo si otro, que no tiene lo que yo tengo, ve lo que yo tengo.*

Es decir, la mirada del otro me constituye. Este es el discurso del burgués conquistador de hoy. Y utilizo, claro, el concepto *burgués conquistador* porque es el que utilizó Marx en el *Manifiesto Comunista* para referirse a la etapa más agresiva y victoriosa de la burguesía en el siglo XIX. Hablamos, aquí, de la burguesía victoriosa de finales del siglo XX. Victoria que no figuraba en los pasajes proféticos de Marx.

6. Las revistas de la sociedad de la mirada exhiben ricos y famosos porque hay una necesidad de consumir ricos y famosos. Habría, entonces, una pregunta necesaria que es: ¿por qué existe un mercado con consumistas de ricos y famosos? Existe porque hay una enorme cantidad de gente que aspira a ser lo que no es, que está insatisfecha con la precariedad de su ser-en-el-mundo. Toda esta gente, por medio de su mirada codiciosa, desea participar de algo de lo que no participa: está convencida de que el mundo de los famosos es brillante y digno de ser codiciado, *y la única manera de participar de ese mundo es comprar una revista que cuesta cuatro pesos.* A través de este módico precio accede a un mundo al cual de ninguna otra forma podría acceder. De modo que lo que detectan los empresarios que arman este tipo de publicaciones es que existe un mercado codicioso, ávido de pertenecer a un mundo al cual

no pertenece. Y este mercado esta definido en nuestro país con una palabra típicamente argentina, la palabra *cholulo*. No es casual —y esto lo ha señalado muy bien Alvaro Abós en una nota de *Clarín*— que haya aparecido esta palabra en el lenguaje de los argentinos, que hayamos creado un neologismo para mencionar este fenómeno. (El origen de la palabra viene de una tira cómica del dibujante Toño Gallo, que salía en *Rico Tipo*, y se llamaba *Cholula, loca por los astros*, y, por supuesto, narraba las aventuras y desventuras de una joven deslumbrada por el mundo de las *estrellas* del cine.) Esto significa que es tan fuerte este fenómeno en la sociedad argentina que esta sociedad tomó un concepto para definirlo unívocamente. *Cholulo* es aquel que desea pertenecer a un ámbito que lo deslumbra, que codicia infinitamente, pero al que, sabe, no va a pertenecer nunca, pero se transforma en un *cholulo* para pertenecer en el modo de la admiración y la mirada.

7. A este mundo constituido por la mirada y que, a su vez, se constituye constantemente para ser-visto puede llamársele, no sin escasa precisión, *farándula*. Es decir:

*ESPACIO DEL SER-VISTO* *ESPACIO DE LA FARANDULA*

Corresponde, aquí por consiguiente, preguntarnos qué es la *farándula*. Corresponderá consultar el Diccionario de María Moliner. Dice: *carátula, farsa*. Y también: *profesión o mundo de los cómicos*. Busquemos *carátula*. Dice: *careta o maquillaje espeso con que se desfigura la cara; por ejemplo, la que se ponen los payasos*.

Vemos, de este modo, que la *farándula* se desarrolla en la modalidad del *simulacro*. La *farándula* es pura exterioridad. La *farándula* se constituye para el espectáculo. Y el espectáculo existe para ser visto. ¿Qué se ve? Se ve la *careta* o *maquillaje espeso* de la *farándula*. ¿Hay algo detrás? No, la *farándula* no remite sino a sí misma. Se constituye para ser vista y *es* lo que se ve. Ya lo hemos dicho: no es casual que el Presidente de nuestra sociedad farandulera le de tanta importancia al maquillaje, a la exterioridad. Es lo que se ve. Una construcción. Un simulacro. Una construcción farandulesca.

De este modo, la sociedad del espectáculo es una sociedad de actores, de cómicos. Todos actúan (simulan ser) el personaje que han elegido ser y esta carátula es su ser, ya que se es lo que los otros ven, y no hay otra cosa. Cuando alguien existe para ser visto existe en exterioridad, su carátula es su ser, su maquillaje es su ser, su simulación es su ser.

El poder ontológico de la mirada (en la medida en que es dadora del ser) constituye un ser en exterioridad, un ser que no remite sino a sí mismo, que no remite a ninguna esencia, a ninguna *cosa en sí*, que se agota en su carátula, en su simulación, ya que es un ser farandulesco.

8. Hubo, claro, tendencias en las sociedades anteriores a esta sociedad de fin de siglo que marcaban la existencia de una sociedad del espectáculo, de una, digamos, sociedad de la farándula. Si uno reflexiona acerca de lo que ha significado el cine para los que *ven* cine, el cine como arte de nuestro tiempo, como el arte más dinámico y masivo del siglo XX, no puede sino detectar una inmediata realidad: Hollywood recibió el calificativo de *fábrica de sueños*. Hay, para ilustrar este aspecto de la cuestión, una espléndida película de Woody Allen: *La rosa púrpura del Cairo* (1985). Se conoce su tema: una mujer, durante la época de la depresión, va al cine a ver una película, y tanto se fascina que la ve cinco veces en un día. En determinado momento, el protagonista del filme *sale* de la pantalla y se convierte en su pareja. He aquí realizado el sueño del *cholulo*. Pero, ¿es así?

No, el deseo del cholulo existe para no realizarse. El

cholulo es un perpetuo deseante. La realización de su deseo lo eliminaría como cholulo y lo constituiría en miembro de la sociedad de la mirada en el modo de ser mirado. Y el cholulo existe para mirar, no para ser mirado. Para desear, no para ser deseado. Existe como una permanente carencia.

En el final de la película de Allen, la protagonista, otra vez sola, termina mirando fascinada una película de Ginger Rogers y Fred Astaire, entregándose a ella, olvidando que estuvo a punto de realizar un deseo que existe para, precisamente, no ser realizado nunca.

Sea como fuere, aun cuando el *cholulismo* y la *farandulización de la existencia* puedan detectarse en momentos anteriores de las sociedades de Occidente, es *ahora*, en este fin de siglo, cuando llegan a constituirse como modalidad hegemónica de lo real.

Lo que explica, asimismo, la aparición de libros como éste, destinados a verificar explicativamente un fenómeno que tiñe a una época histórica y que se encuentra, aún hoy, muy lejos de su extinción.






# SEGUNDA PARTE

# Apuntes para los tiempos difíciles

*Esta segunda parte aborda diversas temáticas que constituyen la trama ideológica de la presente Argentina: populismo, identidad peronista, cuestión judía, cine nacional, idioma e identidad y un trazado sobre la política como constante posibilidad de creación de espacios nuevos a través del* salto *fundacional.*

*Añadí, a los textos publicados en la contratapa de* Página/12, *algunos que aparecieron en* Humor *y en* Página 30 *y que respondían a las temáticas de esta sección, tales como* Zafar, La noche del profesor de filosofía *(que fue escrito para un negro aniversario más del golpe de 1976) y* Abracadabra, Argentina.

Hitler en los kioscos de Buenos Aires *fue motivado por la aparición de una edición de* Mi lucha *en esas vitrinas de la* actualidad *que son los kioscos de nuestra capital y* El himno del pueblo de Israel *narra la dolorida concentración popular por la paz y por la vida que se realizó en la plaza del Congreso como repudio al monstruoso atentado a la AMIA.*

Tener o no tener cine *y* Cine nacional, tejados y ruiseñores *ayudaron en alguna medida, quiero creer, a*

*que se votara en el Congreso la Ley de Cine. De todos modos, no se agotan en la cuestión cinematográfica y proponen un par de ideas sobre la defensa de nuestra castigada cultura.*



# ZAFAR

Aunque incurriendo en la política, este texto pretende ubicarse dentro de una zona de la literatura a la que se ha llamado *crónica de las costumbres*. Tengo para mí, y muchos tienen esto para sí, que han incurrido en este género el español Mariano José de Larra, que firmaba *Fígaro*, y el argentino Juan Bautista Alberdi, que era joven, elegante, compositor, pianista y escritor, juzgaba con espíritu incisivo las costumbres de su tiempo y firmaba esos juicios con el seudónimo travieso de *Figarillo*.

¡Qué festín se haría *Figarillo* durante nuestros días! Porque algo resulta inmediatamente claro: todo escritor necesita una materia para desplegar sus talentos. Y más aún el escritor *costumbrista*, quien, claro está, escribe sobre las *costumbres*. Y si su pluma es joven, traviesa e incisiva, como lo era la de *Figarillo*, ¿podría desear algo mejor que una sociedad en la que las costumbres se despliegan abundantemente, exhibiéndose con impudicia, agitándose hasta el vértigo o el desatino? No, no podría desear algo mejor. *Figarillo*, en esta

sociedad argentina de hoy, encontraría incontables temáticas para regocijo de su pluma.

Toda sociedad, aun cuando se encuentre en estado de ceguera, aun cuando las pasiones de lo inmediato le anulen todo raciocinio, es siempre observada. La nuestra, desde ya vive inmemorialmente inmersa en la observación institucional. *Pero ésta es otra cuestión: la observación represiva* (la que se hace desde los estamentos estatales o paraestatales) no pertenece a la *crónica de las costumbres*. (Aunque, lo confieso, me resulta tentadora la idea de incluir la SIDE, la Inteligencia Militar o la seguridad interna dentro de esa zona de la literatura denominada *crónica de las costumbres*.) Quienes observan *siempre* a una sociedad son los de *afuera* (para ver, por ejemplo, si esa sociedad es confiable, si se puede invertir en ella o no: o considerarla de alto riesgo) y son, también, algunos de *adentro*. Estos, los que observan las sociedades desde adentro, son los *Fígaros* o *Figarillos*. Los Mariano José de Larra, los Juan Bautista Alberdi, quienes establecen, ante todo una *distancia crítica* con sus sociedades y desde ahí, simplemente, las miran. Puesto que esto debe quedar en claro: *los cronistas de las costumbres no juzgan, miran*. Es decir, describen lo que ven. Esa distancia crítica que establecen con la sociedad les permite dos cosas: 1) mantener su integridad ética ante el desquiciamiento de las costumbres; 2) escribir sobre esas costumbres con la acidez, con la corrosividad necesaria como para despojarlas, desnudarlas y exhibir sus peculiaridades. Esta escritura crítica y libre sólo es posible cuando el *cronista de las costumbres* ha establecido una *lejanía* ante ellas, ha establecido un lugar propio, una marginalidad asumida, incómoda, ya que es desconfiada por todos, pero inexpugnable, ya que todos también saben que no podrán destruirla con los valores que expresan las costumbres de la época que estos cronistas registran. En, por ejemplo, el caso argentino: el dinero, el poder, el farandulismo, las indulgencias y seguridades



de la burocracia, el sexo mercantilista, las concejalías, las diputaciones, las asesorías, los porcentajes en las licitaciones, algunos fondillos de las campañas, un portaaviones, algunos tanques, algunos millones de dólares de algún desmesurado contrato con alguna desmesurada empresa extranjera (porque, claro, hay niveles), algún cero kilómetro, algún yatecito, sacos de ochocientos dólares, manicuras, afables peluqueros que te peinan como al hosco Kevin Costner, jefaturas de redacción y jefaturas, en fin, de todo tipo.

Ante todas estas tentaciones (sólo algunas de las cuales fueron mencionadas, ya que son infinitas) deberá permanecer inexpugnable el *cronista de las costumbres* y le deberá, asimismo, hacer sentir a la sociedad corrupta que intentará quebrarlo, que él, el *cronista de las costumbres*, no cederá, no dejará comprarse y seguirá *mirando* y *escribiendo*. Cosa, desde luego, que no siempre ocurre, pues el espíritu es aún más débil que la carne y muchos de los canallas de hoy fueron los puros de ayer. Muchos de los ricos de hoy fueron los pobres de ayer. Y muchos, asimismo, de los indómitos de ayer son los mansos, obedientes, obsecuentes, sedientos, hambrientos y golosos burócratas de hoy. Cosa, desde luego, que tampoco siempre ocurre.

Hasta que una noche, una larga noche de agosto de 1976, efectivos del Ejército rodearon la manzana en que vivía el profesor. El profesor esperaba el hecho. Lo esperaba y hasta, a veces, a fuerza de esperarlo, lo deseaba; porque siempre se termina por desear algo que se espera mucho, aun cuando lo que se espera sea la vejación y la cárcel. Llegaron entonces. Los efectivos del Ejército llegaron. El profesor sabía que en la Universidad del Sur habían investigado y hasta habían detenido gente. Y sus amigos le habían dicho algo más: "Andate", le habían dicho. "Tomate el primer avión y rajá". Pero no: el profesor —un hombre pequeño, algo calvo, levemente inclinado, un hombre contradictoriamente urdido por el hegelianismo y el empirismo lógico— no se fue. Se quedó allí, en su casa de la calle Ciudad de la Paz, en Belgrano. Allí, donde ya se había acostumbrado a esperar. Quizá, presumo, lo retenía la certeza de una imposibilidad. Era imposible, argüía con frecuencia, que vinieran a buscarlo a él. "Yo no hice nada", resolvía. No obstante, esperaba.



Sabía que allá, en el Sur, habían buscado profesores que tampoco habían "hecho nada". Y él, toda vez que lo pensaba bien, algo había hecho, porque cuando la persecución es tan tenaz el perseguido termina por penetrar la lógica del perseguidor y descubrir las razones que lo condenan. Sí, algo había hecho. No demasiado, pero lo suficiente: en la bibliografía del programa de su materia había incluido un texto de Marx. Era: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Es decir, era: la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Es decir, era grave. Lo advierte ahora, mirando de reojo el texto que ha tomado de la biblioteca. Allí, en ese texto de un Marx joven que arregla cuentas con su maestro, se habla de la emancipación del hombre. Y se dice, dice Marx: "La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado". Caramba. El profesor esconde el pequeño libro entre otros quizá más inocentes, o no, ¿quién puede saberlo? Y reflexiona: si los militares le creen a Marx, y la filosofía es eso, la cabeza de la revolución, entonces nosotros, los filósofos, somos peligrosos, somos, en verdad, la subversión. Con razón todos le dicen: los militares se han lanzado a cortar cabezas. ¿Puede ser más claro? Se han lanzado a matar filósofos. Más precisamente: a cortar cabezas de filósofos, pues en esas cabezas reposa y aguarda la revolución. Es medianoche y nuestro profesor ha comprendido que nada habrá de salvarlo. Que deberá morir.

Finalmente, llegan. Aquí están: vienen a tronchar una cabeza filosófica más. Piensan: cuando ya no haya filósofos en el mundo, la emancipación del hombre no tendrá cabeza y su corazón, el proletariado, quedará desolado, a la deriva, controlable.

Rodean la manzana. Tres carros de asalto. Cincuenta soldados. Luces violentas agrietan la noche. Gritos, órdenes, estrépito de botas que suben una escalera. Entran en la casa del filósofo. El hombre leve y semicalvo no se resiste. Lo encapuchan y se lo llevan. De-

trás de una ventana, entre las sombras, un hombre pregunta: "¿A quién se llevan?". A su lado, una mujer, una mujer que también mira a través de la ventana, dice: "Al profesor de filosofía". "¿Qué hizo?", pregunta el hombre. La mujer responde: "Dio clases en Bahía Blanca". Un silencio. Luego: "Ah", suspira el hombre, "con razón". En el carro de asalto el profesor piensa: "¿Todo este despliegue para arrestarme a mí? ¿Será cierto entonces? ¿Seremos los filósofos la cabeza de la emancipación del hombre?".

Así, aproximadamente así, fue detenido el eminente filósofo argentino Gustavo Schuster. Años después, en un café del barrio de Belgrano, él me narró esa noche y otras quizá inenarrables.



## HISTORIA Y TERROR

A través de nuestra historia se percibe una dialéctica truculenta entre la sangre derramada y la venganza por la sangre derramada. A cada muerte ha seguido otra muerte que fue, por su parte, la venganza de aquella muerte. Los ejemplos están a la mano porque, desdichadamente, sobran.

Rosas asume su primer gobierno jurando vengar la muerte de Dorrego. Y asume el segundo con la sombra terrible y ensangrentada de Facundo como bandera justificatoria de un orden feroz. Muchos hombres de la Mazorca son fusilados en Caseros por Urquiza. Y en su *Vida del Chacho*, José Hernández pronostica que se derramará su sangre porque se derramó la de Peñaloza. Y Urquiza es asesinado. Y nada de esto cambia con el nuevo siglo. Ahí está la Semana Trágica. Los fusilamientos en la Patagonia. Y más hacia nosotros, hacia nuestra contemporaneidad, el asesinato de Aramburu, que se realiza como venganza por los asesinatos de José León Suárez. Y las consignas duras, durísimas: la sangre derramada no será negociada. Y Perón diciendo —en *Actualización política y doctrinaria para la toma*

*del poder*—: "Al amigo, todo; al enemigo, ni justicia". Y los letales militares del '76 aplicando —ellos sí, implacablemente— esa consigna. Retomando el "cinco por uno" de la juventud militante de los setenta y aplicándolo ellos a esos jóvenes, sólo que multiplicado, transformado en "cincuenta por uno". Quizás uno de los hechos más asombrosos de nuestra democracia sea que esa dialéctica —ese ida y vuelta entre la sangre derramada y la venganza por la sangre derramada— se ha detenido. ¿Por qué?

Porque los organismos de derechos humanos han elegido la justicia y no la venganza. Este es un hecho inédito en nuestra historia. Las madres, hermanos o amigos de las víctimas de la dictadura ejercitan la memoria, no olvidan, pero no quieren más sangre en este país. Incluso han recibido el impacto del indulto a los comandantes sin alterar esa actitud. Hay en esta vigilia serena pero inclaudicable una ética de la vida. La pasión, el reclamo tenaz por la justicia y la ética de la vida estructuran, constituyen, a los organismos de derechos humanos.

Pero el temor se ha instalado profundamente entre nosotros. Detrás de la resignación está el terror. Detrás del cinismo está el terror. No sé si somos conscientes de este hecho. Ignoro si se lo ha discutido acabadamente. Pero esta democracia desmovilizada, esta aceptación de la realidad como un dato inmodificable y el desencanto de nuestros intelectuales son figuras de un oculto terror, escasamente explicitado pues le restaría sustantividad a esas posturas. Es más sencillo decir *nada se puede hacer* que decir *tengo miedo*. Pero ocurre que es así. Ocurre que tenemos miedo.

Hay un ejemplo reciente e impecable. La sagacidad del presidente Menem (o su intuición, según se prefiere decir) lo ha llevado a utilizar —digamos: *cruelmente*— la memoria del terror como elemento disuasivo. Ante las movilizaciones juveniles por cuestiones ligadas al tema de la educación profetizó: *ahí están los futuros desaparecidos*. Nadie había llegado tan lejos. Nadie había instrumentado hasta tal extremo el terror que late en las entrañas de la sociedad argentina. El mensaje que ese terror difunde dice: *detrás de toda protesta está la muerte*. Así, hay que aceptar el orden, la arbitrariedad y hasta las extremas injusticias del Poder, porque el otro rostro de la rebeldía es el castigo absoluto. El Poder dice: no se opongan, no protesten, no se aparten de la mansedumbre, acepten el destino que se les impone desde afuera como un dato irrefutable, ya que refutarlo es morir.



El Gobierno no sólo instrumenta el terror físico, el terror al martirio de los cuerpos, también instrumenta el terror económico. El terror económico es la hiperinflación. Así como los radicales ganaron las elecciones del '83 agitando el fantasma de Ezeiza, los justicialistas ganaron las del '91 agitando el fantasma de la hiperinflación. Porque para la propaganda justicialista la hiperinflación es el Ezeiza de los radicales. De este modo, entre el terror de los cuerpos y el terror económico, el Poder consolida sus proyectos, impone sus decisiones, transita un camino que el miedo de los otros ha despejado.

Muchos preguntan: ¿cuál es la alternativa al actual estado de las cosas? ¿Existe alguna? Bien, convengamos lo siguiente: no es que no existe la alternativa porque nadie la imagina, porque nadie la instrumenta o porque, según se dice desde el poder, es imposible que exista. No hay alternativa (o, al menos, es una de las facetas *esenciales* de la ausencia de alternativa) porque se nos ha inculcado que la alternativa es el terror, el castigo, el desquiciamiento. La muerte o la hiperinflación.

No ocurre otra cosa en el campo internacional. La unidireccionalidad del Nuevo Orden Mundial se basa en el poderío bélico de los Estados Unidos y en su firmeza para aplicarlo, lo cual quedó demostrado en el castigo ejemplar al díscolo Saddam. Así, se conduce a

las sociedades a vivir lo real como inmodificable y a saber que todo intento de modificación conlleva el más absoluto de los castigos.

Se realiza, de ese modo, una construcción quietista y justificatoria en base a la urdimbre de dos categorías distintas: historia y terror. Los actos de los gobernantes son los únicos actos posibles. Para los gobernados sólo existe la aceptación. Incluso la aceptación de la corrupción como un mal inevitable del Poder, cuya erradicación alterará un orden que se postula único. Esta, se nos dice, es la única historia. Otra historia, cualquiera que fuere, nos arrojaría a lo imprevisible, al desborde económico o al terror.

Este discurso del poder —alimentado por los reales terrores del pasado reciente— conduce a la siguiente certidumbre: *cualquier esbozo de una alternativa política en la Argentina debe enfrentarse al miedo (al terror) como un dato insoslayable de nuestra sociedad.*



## AL GRAN PUEBLO ARGENTINO

Un golpe al corazón, otra tristeza para la progresía, otra incerteza para los que intentan comprender las razones del pueblo, todo esto constituyó el triunfo menemista en las elecciones de setiembre de 1991. Recuerdo expresiones economicistas: "Se votó con el bolsillo". Patéticas: "Sólo sé que tengo ganas de llorar". Somatizadoras: "Desde entonces tengo artrosis". Recuerdo expresiones de una impotencia absoluta ante lo incomprensible de los hechos: "Las víctimas votaron por sus verdugos". Más allá o más acá de todo esto, vagamente, se atribuyó el triunfo del oficialismo a la estabilidad lograda por el plan económico, y punto.

¿Y si se hubiera ido más allá? ¿Y si se hubieran explicado todos los rencores, todas las broncas, todas las dolorosas sorpresas? Supongamos que se hubiera dicho: "¿No alcanzó con el indulto? ¿No alcanzó con la Ferrari, con el Swiftgate, con la avispa, con Ibrahim, con las valijas de Amira Yoma?". ¿Y si se hubiera dicho: "Pero qué más necesita este pueblo para votar contra un gobierno"? Si todo esto se hubiera dicho habríamos estado cerca de una pregunta esencial: ¿qué clase de pueblo es este? ¿Es —como dice con egolatría nuestro

Himno— realmente grande? ¿Dónde diablos está la grandeza del pueblo argentino? Pregunta en la que debemos incluirnos, en la que debemos poner en juego nuestra propia y nada improbable pequeñez.

Estas desprolijas reflexiones tienen su origen en cierto apresurado optimismo que es posible detectar —una vez más— en los hombres de corazón sensible. Brasil, se dice. Y se lo dice como una gran utopía, como una bandera de lucha. Se dice, también, la corrupción. Se habla de las encuestas. De que el pueblo ha advertido que con la estabilidad no alcanza. Se comienza a creer, de este modo, en un posible, casi inexorable revés del menemismo en los próximos comicios.

Seamos claros: era peor la situación ética (escándalos, indulto, corrupción, cuadros familiares vergonzosos) del menemismo *antes* de setiembre de 1991 que ahora. O era, en todo caso, si no peor, más reciente, menos asumida por el pueblo, más estrepitosa. Y ganó.

¿Qué pasó con el indulto? ¿Se horrorizó el "gran pueblo argentino, salud" ante el indulto? Ocurrió en diciembre de 1990. Hábilmente (¿conocedor de la verdadera carnadura del pueblo?) el Gobierno utilizó un fin de semana largo para dictar la medida. A la plaza, a protestar, a oponerse, a indignarse, fueron los pocos y conocidos de siempre. Los demás se fueron en busca de las playas. Se fueron todos los que pudieron irse. Nadie, caramba, le va a arruinar a un buen argentino un fin de semana largo. Se fueron en destartalados Citröen o en restallantes Mercedes Benz. Pero se fueron. A la playa. A olvidarse, según suelen decir, de los problemas. A ejercitar precisamente lo que el indulto requería: el olvido.

¿Qué pasó con la corrupción? Y también: ¿qué pasará con la corrupción? En verdad, el "gran pueblo argentino, salud" tiene una posición bastante clara ante esto. ¿Para qué engañarnos? La frase que más asiduamente se dice cuando se habla del tema es: "Que roben, pero que por lo menos repartan algo". Y ésta es una frase



corrupta. Es corrupta porque no se opone a la corrupción, sino que lamenta no participar de ella. Concibe al país como un infinito botín del que bien pueden servirse los que gobiernan al costo (bajo, en rigor) de repartir algo entre los que son gobernados.

¿Qué pasó con los tumultuosos cuadros familiares del Presidente? Tomemos el más sobresaliente: Amira Yoma. ¿Para qué —digamos también aquí— engañarnos? Salió notablemente fortalecida de su interpelación televisiva. Tuvo, incluso, un momento de gloria, un ramalazo, un verborrágico fragmento en el que sedujo a infinitas mujeres de nuestro pueblo. Fue cuando le preguntaron: "¿Pero cómo es posible que usted no supiera lo que hacía su marido?". Fue cuando respondió: "¿Acaso saben todo el tiempo lo que hacen sus esposas?". "¡Qué grande!", exclamaron esas infinitas mujeres (y también, deslumbrados ante tal temperamento, muchos hombres). "¡Les dijo cornudos a todos!". Se los metió, en suma, en un bolsillo. Y a otra cosa.

Luego de setiembre de 1991, los que hablaban de la traición menemista al pueblo peronista que había votado por el salariazo y la revolución productiva se quedaron sin habla, el argumento de la traición cayó. El pueblo votó al gobierno del ajuste antipopular. ¿Se podrá entender (más allá del economicismo, o el patetismo o las somatizaciones) por qué lo votó y por qué —muy probablemente— volverá a votarlo? Sí.

Para el votante peronista el partido que gobierna es el partido Justicialista. Y el votante peronista —salvo que algo muy fascinante y poderoso aparezca como alternativa— seguirá votando al justicialismo. ¿Por qué? Porque así lo hace desde febrero de 1946. Porque aún cree en el posible retorno del Estado protector peronista. Porque todavía identifica al peronismo con la justicia social. Porque, lejos de imaginar algo así como "la lucha por la justicia social", siempre espera que la justicia social provenga verticalmente desde el Estado. Porque así se lo enseñó Perón. Porque el peronismo

transformó el 1º de mayo en el día de "la fiesta del trabajo" ("unidos por el amor de Dios") y no en una jornada de concientización obrera. Porque identifica —el votante peronista— al Gobierno con el Estado, y aunque este gobierno esté rematando el Estado, todavía es un gobierno justicialista, todavía —creen— podrá hacer algo más (y esto es absolutamente inercial) por los trabajadores que, por ejemplo, los radicales.

Por decirlo claramente: el recuerdo popular del Estado benefactor peronista y el recuerdo de los días de la hiperinflación le aseguran todavía al menemismo una enorme posibilidad de éxito en cualquier cercano comicio. De modo que es ilusorio comenzar a juntar monedas y alimentar apresuradas esperanzas. A veces, y ésta es una de esas veces, una lúcida desesperanza puede generar más dinamización política genuina que un optimismo hecho de retazos insustanciales.

Al menemismo, en suma, no le costó *nada* el indulto, le cuesta *poco* la corrupción y hasta llegan a favorecerlo los escándalos familiares si Amira se luce en la tele ante tres machos que la asedian impiadosamente. No faltará quien llame al canal y pida piedad para ella, pobrecita.

El horizonte, entonces, es sombrío. La indiferencia ética de nuestro "gran pueblo argentino" es muy grande, y ¿cómo construir una alternativa al actual estado de las cosas sin una ética de las mayorías? Digamos: es muy difícil, pero no imposible. Y un paso insoslayable para tornarlo posible es decir clara, abiertamente que, al menos por ahora, la esperanza es apenas una rendija en un muro tan pestilente como sólido.



## PUEBLO Y VERDAD

Supongamos que uno se atreve a formular ciertas preguntas. Supongamos que se atreve aun al riesgo de no poder responderlas. Supongamos que uno pregunta: "¿Tienen siempre razón las mayorías?". Supongamos que pregunta: "¿Reside naturalmente en el pueblo la verdad?".

El pensamiento antidemocrático siempre ha tenido las cosas claras en este tipo de cuestiones. El pueblo —dice— no es la verdad. Más aún: hasta llega a afirmar que el pueblo es el error. Porque el pueblo es ignorante, primitivo, fácilmente manipulable a partir de sus más elementales apetitos. El pueblo, en consecuencia, no debe resolver el complejo tema de la gobernabilidad de las repúblicas, sino que tal tarea debe ser asumida por las minorías, por las elites, por las clases privilegiadas, cuya esencial racionalidad garantizará el orden también racional de las sociedades.

Siempre aberramos de semejante pensamiento. Siempre —esos a quienes José Nun, siguiendo a Hegel, llama "los hombres de corazón sensible"— quisimos estar cerca del pueblo, de sus padecimientos, de sus pos-

tergaciones. Siempre quisimos oír su voz y respetarla, porque esa voz era la voz de la verdad.

Puedo recordar viejas polémicas y adhesiones. Mi muy temprano libro *El peronismo y la primacía de la política*, 1974, que compilaba ensayos publicados a partir de 1970, recogía una frase de Eva Perón, de su *Historia del peronismo*. Era, aproximadamente, así: "Los enemigos del peronismo podrán decir lo que quieran, podrán mentir o decir la verdad, lo que no podrán decir es que el pueblo no lo quiso a Perón". Esta era —para muchos de nosotros, allá por 1970— la verdad: el pueblo, los marginados, los condenados de la tierra eran peronistas. El peronismo era la identidad política de la clase obrera.

Pero no sólo el pueblo que se identificaba con el peronismo nos conmovía. También nos conmovían las masas de la Rusia revolucionaria. El asalto al Palacio de Invierno. Las películas de Eisenstein. El pueblo de la República española. El pueblo argelino de *La batalla de Argelia*. Era así, así de simple y contundente: las causas que convocaban el respaldo del pueblo eran las causas de la verdad, porque los pueblos no se equivocan, nunca se equivocan.

Me recuerdo, por ejemplo, sumando y restando, demostrando que sólo el naciente terror nazi pudo llevar al pueblo alemán a entregarle a Hitler los votos que lo llevarían a al Cancillería del Reich. ¿Cómo aceptar lo contrario? ¿Cómo aceptar que Hitler fue llevado al poder con el apoyo de las mayorías? Nunca. Esto hubiera sido admitir que los pueblos pueden entronizar el terror, el crimen, la barbarie.

En suma: muchos de nosotros creíamos en el pueblo como valor de verdad. Creíamos que *pueblo* y *verdad* eran conceptos equivalentes.

Acuciada por semejante esquema de interpretación, la izquierda no peronista vivió condenada a explicar las condiciones de posibilidad de heteronomía de la conciencia popular. O dicho de otro modo: vivió condenada a explicar que el pueblo podía elegir mal, en con-



tra, precisamente de sus intereses históricos. Así, el peronismo fue pesadillesco para esa izquierda, toda vez que las mayorías se empeñaban en ser peronistas. Llamaban, entonces, *populistas* a quienes afirmaban que el pueblo no se equivoca, que si elige al peronismo es porque el peronismo es, fundamentalmente, bueno. Pero masticaban un oscuro rencor: las masas se obstinaban en transitar otros caminos a los señalados por las teorías revolucionarias. Era doloroso vivir así. Así, con tantas ideas y siempre en la vereda de enfrente.

El triunfo de Raúl Alfonsín en 1983 trajo algún consuelo a esta situación. Para peronistas y no peronistas. Para los no peronistas todo está, por fin, claro: el pueblo había elegido bien. Pero los peronistas no retrocedieron. de ninguna manera. Curiosamente, o no, encontraron en la derrota del peronismo otra prueba de la *sabiduría* del pueblo. En Avellaneda, donde tiene su hegemonía el caudillo Herminio Iglesias, el pueblo votó contra él. Dijeron: el pueblo peronista es tan sabio que hasta es capaz de votar contra los (malos) peronistas. Se trataba, claro está, de mantener la equivalencia entre *pueblo* y *verdad*.

Para el autor de estas líneas, esta equivalencia comienza a quebrarse durante la dictadura militar. Cierta vez, Ricardo Balbín dijo: "Sólo la laboriosidad de nuestro pueblo ha logrado ocultar la presión desatada". Caramba con la laboriosidad de nuestro pueblo, vean para lo que sirvió. ¿Y su alegría? ¿Para qué sirvió su alegría? Para festejar desaforadamente un Mundial de Fútbol mientras miles de ciudadanos padecían cárceles y torturas. Seamos claros: Alfonsín y Menem, presidentes democráticos al fin y al cabo, no pudieron ir al estadio de River Plate donde la Junta Militar festejó estrepitosamente los goles del equipo campeón. Galtieri llenó la Plaza de Mayo. Ya, por otra parte, la había llenado Uriburu. Cien mil personas fueron a vitorearlo en 1930. En suma: *llenar la Plaza de Mayo no tiene valor de verdad*. Convengamos, al menos, esto.

No puedo eludir estos temas porque luego de mi texto *Al gran pueblo argentino* recibí algunos amargos y previsibles reproches. ¿Por qué embestir contra nuestro pueblo? ¿Nos ha dominado el rencor? ¿Nuestra furia y nuestra impotencia crecen en la medida en que se aleja de nuestros deseos?

Y bien, ¿por qué negar nuestra bronca? ¿O no puede ser —la bronca— un buen dinamizador teórico? No tenemos el peor de los pueblos, pero no tenemos el mejor. Tenemos un pueblo cuyo más unívoco líder solía decir "la víscera más sensible del hombre es el bolsillo". ¡Qué triste concepción antropológica! Un ser capaz de fabular, de soñar, de crear, de santificar la vida, de buscar la trascendencia, definido a partir de una de sus vísceras, el bolsillo. ¿Estaba en lo cierto este "conocedor de hombres y pueblos"? ¿Tan cerca del suelo nos deslizamos? ¿Tan ajenos a lo elevado, a lo espiritual, a lo solidario, a lo trascendente somos?

No podemos ya creer que la verdad reside en el pueblo. ¿Cómo asumir esta certidumbre y mantenernos alejados del pensamiento antidemocrático? ¿Cómo alejarnos de las certezas y dictados de las mayorías y seguir, no obstante, luchando por un país que las incluya? *¿Cómo elaborar un pensamiento progresista que no se someta —culposa o demagógicamente— a la "voluntad popular"?*

Bastará, por ahora, con formular estas preguntas.



## ¡ABRACADABRA ARGENTINA!

1. El pensamiento mágico trabaja a partir del pensamiento científico. Esto lo sabe cualquier amante del ocultismo, del arte de la premonición y, desde luego, también lo saben (oscura o explícitamente) los pueblos que se aferran a creencias mágicas colectivas, tal como con verificable frecuencia suele hacerlo el nuestro.

Si lo mágico implica una ruptura con el orden de lo verificable, lo mágico, entonces, requiere de la existencia previa de un universo en el que la verificación sea la norma. Y la verificación es el alma de la ciencia. Así, lo mágico existe porque antes existen las reglas verificables que lo mágico viene, con su presencia, a trastocar. Lo mágico siempre existe como una ruptura, una violación, un más allá del Saber, para lo cual necesita la anterioridad no sólo temporal, sino, muy especialmente, lógica, de un Saber ya constituido.

Por ejemplo: cuando nosotros, argentinos, afirmamos que "Gardel cada día canta mejor" sabemos, con claridad o sin ella, que esto es imposible. Que Gardel sólo puede seguir cantando, para toda la eternidad, tal como cantaba. Entre otras cosas, porque está muerto.

Y porque ningún muerto realiza progresos en el arte del *bel canto* ni en ningún otro. Sin embargo, lo decimos: Gardel, decimos, "cada día canta mejor". ¿No tiene algo de desafiante tal afimación? Desde luego, desafía, nada menos, que el orden riguroso, verificable de la Naturaleza. O más aún: el de Dios, quien, se sabe, ha dispuesto que contados son los días del hombre sobre la tierra. Bien, parece que los de Gardel. Parece que el Morocho del Abasto continúa viviendo en *alguna parte* desde la cual continúa cantando y, para colmo de asombros, *mejor*.

Queda, supongo, claro lo siguiente: es necesario el riguroso Orden de lo Perecedero (ley suprema de la naturaleza, de la vida) para que esa maravillosa voz haya llevado su maravilla al extremo de superar ese orden insuperable.

Para vencer a la muerte es necesario que la muerte exista. Y ésta es, digámoslo ya, la ambición suprema del pensamiento mágico: vencer a la muerte, ir más allá de la muerte, no atarse a sus leyes absolutas.

Pues bien, Gardel lo ha logrado. No murió en Medellín. Cada día canta mejor.

Preguntemos: ¿Desde dónde canta mejor? Y también: ¿Cuál es el modo de *existencia* que le permite cantar mejor?

Es sencillo: para que Gardel se perpetúe con su voz más allá de la Muerte tiene que existir algún espacio que reciba y cobije su voz. *Es el alma de los argentinos.* La categoría de alma o espíritu son los inventos más efectivos que los sabios del pensamiento y los pueblos han creado para mitigar la realidad final de la Muerte. Si Gardel puede cada día cantar mejor es porque hay en el pueblo agradecido que lo escucha algo especialmente diseñado para que tal fenómeno se produzca: hay un *Volkgeist* como hubiera dicho Hegel, hay, digamos, un *espíritu del pueblo.*

Si no hubiera un alma perenne de los argentinos, Gardel no podría cantar cada día mejor. ¿Quién habría



de oírlo? Hay, entonces, una ecuación de hierro entre voz inmortal y espíritu perenne. Es más: la inmortalidad de esa voz forma parte de ese espíritu, ya que Gardel forma parte indisoluble del alma argentina.

De este modo, se produce la Gran Derrota de la Muerte: la voz de Gardel emerge de las llamas de Medellín, el pueblo que lo ama lo escucha con su alma imperecedera y afirma, extasiado, "cada día canta mejor". Y lo seguirá haciendo mientras exista el alma argentina. Y el alma argentina existirá eternamente para escucharlo.

Somos eternos: Gardel y nosotros. El, para cantar mejor cada día. Nosotros, para escucharlo. Para decir que sí, que el milagro se renueva cotidianamente. Que la muerte —mientras él cante y nosotros escuchemos— no triunfará.

2. La astrología —superchería por medio de la cual el pensamiento mágico ha encontrado una de sus vertientes más exitosas— se presenta ante sus candorosos clientes con los ropajes rumbosos de la ciencia. Y no le resulta arduo construir ese ropaje: *la astrología trabaja a partir de la Ciencia.* Trabaja, por decirlo así,a partir de la exactísima mecánica de los cuerpos celestes.

Es porque existe un universo sujeto a leyes rigurosas de movimiento que la astrología puede *deducir* de esas leyes premoniciones, sugerencias o cuadros favorables o desfavorables de situación, de acuerdo con la ambición de infalibilidad del astrólogo de turno.

El *determinismo* es el alma de esta —por darle algún nombre— disciplina. El destino de los mortales está determinado por el movimiento de los astros. Nuestro destino se juega lejos, allá arriba, y está implacablemente diseñado por cercanías, cruces o lejanías sobre las que nuestra voluntad nada puede influir, ya que se trata del universo matemático de los astros, dentro de los cuales se juega nuestra vida, a partir de

los cuales —explicitando esa mecánica— se la puede explicar, o, mejor aún, prefigurar.

El verdadero espíritu de la filosofía occidental, que es el espíritu de la libertad, fue brillantemente dicho por Lawrence de Arabia a un guerrero árabe que creía que la existencia humana está, con anterioridad a su despliegue, trazada por la divinidad. Lawrence le dijo: "Nada está escrito".

Este goce de la incertidumbre es la mayor conquista espiritual del hombre de Occidente. Si nada está escrito es porque cada uno de nosotros escribe su propia historia. Porque no hay un *destino*, si entendemos por *destino* a una fatalidad trazada *antes* de la realización de nuestros actos.

Utilizo otro ejemplo: cuando fue detenido (en febrero de 1972) el joven asesino serial Robledo Puch se desataron en torno de él innumerables explicaciones. Nadie encontraba la *causa* que lo había conducido a matar once personas. Hijo de una familia relativamente acomodada, psíquicamente normal, sin padre alcohólico ni madre prostituta, sin un Edipo sobresaliente, ¿qué había hecho de este joven de apenas diecinueve años un monstruo impiadoso?

La sociedad se lanzó en busca de la causa que justificara los crímenes, que permitiera entenderlos, colocarlos, digamos, en caja. Nadie se atrevía a una respuesta feroz: *Robledo Puch era inexplicable.* Había matado porque sí. Porque —y he aquí el terror— cualquiera puede matar.

¿Cómo no iba a estar la astrología al servicio de semejante causa? Su pretensión de explicarlo todo por conjunciones favorables o desfavorables no demoró en ponerse al servicio de esa causa tranquilizadora: explicar a Robledo Puch.

El más famoso astrólogo de la época era un señor que se hacía llamar profesor Mario Pugliese "Cariño". Ni peor ni mejor de los que vinieron después. Quizá un poco más excéntrico, menos ampuloso o "científico", lo



que habla a su favor. Bien, ¿qué dijo Pugliese? Utilizó el método central de la astrología: explicó a Robledo Puch a partir de una *mala conjunción* de planetas. Dijo: "Este joven nació el 19 de enero de 1952. Pertenece, por lo tanto, al signo de Capricornio. No podemos albergar duda ninguna en cuanto a su destino adverso. ¿Por qué? Porque hubo una mala conjunción planetaria ese año y ese día. La oposición de Saturno y Urano fue de grado máximo. Y Saturno y Urano son planetas maléficos".

He aquí la astrología en el esplendor de su funcionamiento: la mala conjunción planetaria explica los crímenes de Robledo Puch. Y Pugliese, en texto imperdible, abunda: "Si este joven siguiera en el anonimato y yo desconociera totalmente su increíble carrera le habría anticipado en estos momentos: 'Joven Carlos Eduardo Robledo Puch, usted ha nacido en una fecha de contradicciones, de convulsión espiritual, en una adversa conjunción planetaria por los maléficos planetas Saturno y Urano que inciden directamente bajo su signo Capricornio. Entre los diecinueve y los veintiún años se producirá en su persona una eclosión que tanto puede favorecerlo o perjudicarlo enormemente. La eclosión fue negativa. Sus asesinatos múltiples lo prueban".

Observemos la habilidad de Pugliese: vaticina una eclosión entre dos años fundamentales en la vida de toda persona, dice que esa eclosión puede ser favorable o perjudicial. Y *éste* es el margen de razonabilidad que la astrología se adjudica: diseña los determinismos, pero no vaticina que se vayan a producir de modo ineluctable.

Pretende, así, diferenciarse de la brujería.

Pero no escapa al más torpe de los determinismos. ¿Alguien imagina al letal Carlos Eduardo Robledo Puch escuchando al profesor *Cariño* diciéndole: "La eclosión fue negativa. Sus asesinatos múltiples lo prueban"? No sería sorprendente que, para confirmar aún

más ese diagnóstico, Robledo sumara otro personaje a su lista. El mismísimo astrólogo, desde luego. A quien terminaría diciéndole: "Échele la culpa a Saturno y Urano".

3. La astrología es la superchería de pre-juicio. "¿Vos sos de Aries? Uh, son muy jodidos los de Aries." "Oíme, ¿yo te hice algo?" "No, todavía no. Pero los de Aries son muy jodidos." He aquí la imposibilidad de una amistad determinada por los astros.

"Qué raro que seas de Libra y te gusten los arrollados de dulce de leche." "Esa pareja no va a durar: él es de Aries y ella de Virgo."

A las condenas astrológicas (tipo: *son muy jodidos los de Aries*) hay que responder del siguiente modo: "¿Vos creés en la astrología?" "Sí." "Uh, son muy jodidos los que creen en la astrología. ¿Sabés quién creía en la astrología? López Rega."

Hemos llegado al brujo de nuestra historia: López Rega.

En este diabólico personaje el manejo de las conjunciones astrológicas terminó otorgándole el delirio de disponer de las vidas ajenas en la medida en que se interpusieran con su designio astral.

Cuando alguien confunde su *diagrama astral* con *destino de la patria* suelen ocurrir las más horribles calamidades.

Tema de investigación: *astrología y autoritarismo.*

4. Pero en la Argentina mágica de hoy abundan otros personajes que lucran (¿se me perdonará este verbo?) con la angustia de las personas ante el futuro y la finitud. Son los brujos. O las brujas.

Tienen una gran habilidad para fortalecer el ego de quienes acuden a ellos. La figura que más he detectado en los últimos tiempos es la de la *bruja*. ¿Quién no conoce a una bruja? ¿Quién no ha visitado a una bruja?



Bien, ¿cuándo se visita a la bruja?

Cuando todo comienza a ir mal. Cuando se siente que las cosas no salen como deberían salir. Cuando el éxito (valor fundamental de nuestro tiempo) es esquivo.

Los textos que se oyen son así: "Me está saliendo todo mal. Tengo que ir a ver a la bruja".

Y van. ¿Y que dice la bruja?

Seamos sinceros.

La bruja, invariablemente, terminará diciéndoles a su angustiado cliente que una maraña compleja de malos deseos provenientes de la envidia está obstruyendo el éxito de sus empeños. Con lo cual logra dos cosas: halagar la vanidad del cliente, ya que si alguien es envidiado es porque tiene *condiciones envidiables*, y presentarle su desdicha como transitoria: cederá el poder de la envidia ajena y el éxito iluminará nuevamente una vida destinada a realizarse a través de él.

No obstante, este esquema de las brujas es, a mi juicio, insuficiente para el *paciente*, quien con toda lógica se pregunta: si soy tan envidiable, ¿no será toda mi vida una permanente desdicha creada por la envidia ajena? Claro que sí. Lo será. Pero si el esquema, aquí, se revela insuficiente para el paciente, no lo es, en modo alguno., para la bruja, que está allí para entregarle los medios por los cuales logrará ahuyentar las *malas ondas*, y logrará, así, retener de por vida al paciente, quien, ahora, se dirá: "Soy maravilloso. He nacido para el éxito. Sólo tengo que conjurar la envidia ajena. Y para eso tengo que ir a ver a la bruja y seguir sus consejos". Que es, exactamente, lo que la bruja quiere.

¿Es necesario decirlo? Buenos Aires está lleno de *envidiables maravillosos* que padecen la ruindad de la envidia ajena. ¡Ah, el costo del talento!

¿Es necesario decirlo? Buenos Aires está lleno de brujas.

5. Una supercheria de nuestro presente histórico: la Ley de Convertibilidad. Un dólar. Un peso. ¿Alguien cree seriamente en esto?

Al comienzo del filme *Gilda* (1946, Charles Vidor), Glenn Ford arrojaba unos dados y decía: "Para mí, un dólar es siempre un dólar. Incluso en Buenos Aires". Pero... ¡claro que sí! Ya la Ley de Convertibilidad estaba anunciada en *Gilda*: en Buenos Aires, señores, un dólar es siempre un dólar. Un dólar no tiene más poder que un dólar. Un dólar es solamente un dólar.

A propósito de este filme, del deslumbrante personaje que interpretaba en este filme, es decir, Gilda, solía decir Rita Hayworth: "Los hombres se acuestan con Gilda y se despiertan conmigo". Triste frase, si las hay. Tan triste que expresa el máximo terror de los argentinos de hoy: *acostarse con la convertibilidad y despertarse con la hiperinflación*.

¿Qué magia nos salvará de esto?



## TOTAL PARA QUE

Hace unos cuantos años se cantaba una canción cuyo estribillo decía: *Total para qué / te vas a preocupar / las cosas como vienen / se tienen que tomar*. No recuerdo quién la cantaba. (Me dicen que Jolly Land. ¿Tanto tiempo hace? ¿Existió Jolly Land?) Pero sé que lo que se dice en esa canción expresa el ánimo de los argentinos de hoy ante, digamos, los destinos del país.

Hay una sensación profunda de *destino ya decidido*. El *total para qué* trasluce la sensación de impotencia ante toda posibilidad, no ya de cambiar, sino meramente de influir en las cuestiones públicas. Instrumentalmente, esto determina un estado de desmovilización social que vendría a rescatar —como rostro esencial de los tiempos presentes— la célebre frase: *yo, argentino*. es decir, yo no quiero saber. No quiero meterme. Háganlo todo sin mí. Ande yo caliente, y el resto que reviente.

En el mundo político, no obstante, se agitan diversas pasiones. Esto lo advierte el argentino del *total para qué*. La pasión que más se agita es la reelección del Presidente. ¿Se trata de la pasión de un individuo por

perpetuarse en el poder? El argentino del *total para qué* sabe que no se trata meramente de esto. Hay algo insoslayable en el escepticismo y el desencanto: vuelve a la gente muy perspicaz, muy poco crédula. Acostumbra, la gente, a decirse: hacen lo que quieren, no piensan en nosotros, nada vamos a hacer contra ellos, pero, al menos, *no les vamos a creer*. Nadie cree, por ejemplo, que el Presidente sea un patriota dispuesto a sacrificarse seis años más por la felicidad del pueblo y la grandeza de la Nación. Se trata, tienden a creer, de la continuidad de las alianzas instauradas.

Sería más o menos así: el actual Presidente ha establecido un sólido pacto con el establishment nacional. Montado sobre ese pacto llegó al poder. Le frenaron la hiperinflación y le aquietaron los mercados para imponerlo como una especie de garantía de la estabilidad económica. Esto sigue aún funcionando. Creo que alguna vez lo dije: la hiperinflación es el Ezeiza de los radicales. Lo es, al menos, para la propaganda justicialista. Los justicialistas utilizarán una y otra vez ese duro recuerdo. Si los radicales decían: nosotros o Ezeiza. Es decir, nosotros o el retorno de la violencia. Los justicialistas dicen: nosotros o la hiperinflación. Es decir, nosotros o el caos económico.

La *continuidad* del Presidente garantiza la permanencia y, también, la *cobertura jurídica* de un plantel político-económico que está haciendo bien lo que el establishment y la banca acreedora quieren que se haga. Si uno, por ejemplo, lee a Alain Touraine llega, inevitablemente, a preguntarse: ¿pero no ve este viejo socialista lo que nosotros vemos? ¿No ve la exclusión social, la marginación, la corrupción? Las ve, pero, nos dice, ésa —la que busque solucionar *esos* problemas— es la *tercera* etapa de la reforma. Es notable cómo en los planes de ajuste neoliberales las personas siempre quedan para el final.

La *continuidad del presidente* asegura al proyecto puntos esenciales: a) no habría alteraciones mayores



en la cúpula del partido gobernante; b) esto posibilitaría frenar toda investigación de casos de corrupción que pudiera desestabilizar a esa cúpula, con la cual los negocios se están manejando bien. Porque, en suma, no sólo no se desea correr el riesgo de que gane algún partido opositor, sino que ni siquiera se contempla la posibilidad de alterar los cacicazgos.

Pero el *total para qué* existe porque sabe que aun cuando se produjera tal cosa —*la no reelección del Presidente*— nada cambiaría esencialmente. Con este Presidente o con otro, los dueños de la Argentina no desconocen cómo manejar la situación. Ante todo, porque el posmenemismo ya es un hecho. *La política ya no tiene Estado en la Argentina. Se gobierna desde la economía.* La consumación del desmantelamiento del Estado ha concentrado todo el poder político en la economía. Siempre el establishment hizo su política con la economía, con la economía como instrumento de presión y hasta de ataque. Siempre tuvo frente a sí —sometida en mayor o menor grado— a una clase política que contaba con el poder instrumental del Estado. Diría, incluso, ésta es la historia del primer gobierno peronista: el traslado del eje de la economía del sector agrario al sector industrial (Miranda), la constitución de un Estado que pudiera oponerse desde lo político instrumental (lo que se denomina: el aparato del Estado) a la prepotencia de los trust agrarios.

Bien, esto terminó. Podría afirmarse que, en la Argentina, ya no hay Estado. O más precisamente: *ya no existen resortes estatales desde los cuales discutir con el poder económico, que, de este modo, ha monopolizado el poder político.* Así, la tarea histórica del menemismo habría sido la de someter —a través del desmantelamiento del Estado— el poder político al poder económico. La incidencia de este hecho sobre el sistema democrático es letal. ¿A quién votarán los argentinos en las próximas elecciones? ¿A los representantes de un poder político autónomo o a los testaferros de un poder econó-

mico omnímodo, que se muestra impúdicamente detrás de las máscaras sumisas de candidatos cuya misión será captar el voto popular para colocarlo a los pies de las diez o quince empresas sobrenacionales que imponen su voluntad en la Argentina de hoy? *¿Hay mayor escándalo para la democracia (salvo su lisa y llana supresión) que hacer de la clase política un mero mediador para captar el voto popular y someterlo a la convalidación del poder económico?*

Existe, también, otro rostro del desencanto, del *total para qué*. La oposición al justicialismo neoliberal (a eso que se llama *menemismo*) se ha hecho menos desde las ideas que desde la jarana hiriente, desde la befa, desde el chiste ingenioso pero —a causa de su compulsiva repetición— ya ineficaz. ¿Cuál es la propuesta? ¿Cuál la alternativa?

Las bromas, las injurias y los chistes ingeniosos no presentan alternativas. Se regodean en el facilismo de retratar a un poder impúdico, frívolo y farandulero que ofrece —sin mayores preocupaciones— una y mil aristas para la mofa. Pero el argentino del *total para qué* ya se pregunta: ¿qué hay más allá del chiste? ¿Otro proyecto o la mera seriedad (presentada casi como *valor supremo* a través de la oposición jaranera), el atildamiento, los buenos modales de un político radical que no jugará al fútbol, no bailará chacareras, no se entregará ostensiblemente a los avatares del sexismo, pero respetará el proyecto del ajuste, de la exclusión, del desmantelamiento del Estado?

Y como cierre de esta situación: el olvido. Todos los sabemos: el actual estado de las cosas es el resultado de una gran derrota de los argentinos. De este modo, el argentino del *total para qué* no quiere recordar. Se ha estrenado, durante estos días, una película argentina que apuesta a la memoria: *Un muro de silencio*, de Lita Stantic. Con obstinada unanimidad he oído decir a muchos: "La gente no va a ir. La gente ya no quiere acordarse de esas cosas".



El olvido suele ser una condición insoslayable del triunfo del poder. En 1879, José Hernández publica *La vuelta de Martín Fierro*. El poeta resistente de 1872 es ahora un ideólogo del naciente roquismo, del triunfo de Buenos Aires sobre las provincias. Y en la anteúltima estrofa del poema escribe: "Es la memoria un gran don / calidá muy meritoria; / y aquellos que en esta historia / sospechen que les doy palo / sepan que olvidar lo malo / también es tener memoria".

Tener memoria para olvidar. Cruel paradoja que forma parte de la ideología de los triunfadores.

# MITO Y REGRESO

Hay una relación antagónica entre *mito* y *regreso*. Y es tan fuerte el antagonismo que su verificación en distintos momentos de la historia, no sólo nacional, sino universal, permitiría establecer la siguiente ley: *mito que regresa muere*.

Durante agosto, en la Argentina, se habla mucho de San Martín. La novedad de estos tiempos radica en un intento que suele denominarse "sacar a San Martín del bronce". Lo que no está nada mal. Pero no siempre, *necesariamente*, está bien. Exhibir, por ejemplo, la imagen de un San Martín corroído por la enfermedad, mostrarlo humano, incluso endeble, falible y hasta temeroso, me parece espléndido. Prefiero a un San Martín que se lanza enfermo y dolorido a la travesía de los Andes a ese héroe intocado que avizora los abismos y las distancias desde su caballo blanco. Pero que un cómico televisivo se vista como su hija y, entre un torrente de pavadas sin gracia, le diga "pelotudo" me parece una torpeza y hasta una canallada. Una perfecta muestra de esa televisión aberrante que confunde —y utilizo aquí una impecable categorización de Beatriz Sarlo— lumpenaje con transgresión.

Sea como fuere, San Martín mantendrá su figura mítica. Le serán reveladas, a lo sumo, algunas aristas humanas, pero nadie bajará del bronce a quien construyó su propio bronce con la más adecuada de las actitudes histórico-políticas para permanecer, exactamente, en el bronce: *no regresar jamás*.

Hagamos (brevemente) algo de historia. En diciembre de 1828 el general Juan Lavalle derroca a Manuel Dorrego de la gobernación de Buenos Aires. Lavalle era unitario, Dorrego federal. Lavalle utiliza para su golpe sedicioso a las tropas que regresan de la guerra con el Brasil. Dorrego huye. Lavalle lo persigue y lo derrota en Navarro y, allí, en Navarro, el 13 de diciembre, lo fusila. Hasta tal extremo había llegado el odio entre unitarios y federales.

En febrero del año siguiente, en una corbeta de nombre *Chichester*, regresa al país José de San Martín. La corbeta ancla en el puerto de Buenos Aires y el héroe de Chacabuco y Maipú permanece en ella, recibe visitas, recibe a unitarios y federales, pero no desembarca.

He aquí a San Martín en su momento crítico: *desembarcar en la historia o alejarse hacia el mito.*

Tanto unitarios como federales le aseguran someterse a su gobierno si acepta, precisamente, gobernar. Sólo él, le dicen, puede pacificar los ánimos. Unir a los desunidos. Superar los antagonismos. San Martín escucha a todos. Dice una frase destinada a la posteridad: "Jamás desenvainaré mi sable en luchas fratricidas". Y se va. Se aleja hacia la patria del mito. Será ahora el héroe lejano. El Libertador que no quiso derramar sangre de hermanos. El anciano sabio que escribe máximas para su hija. Su mayor *contaminación* con la historia nacional será enviarle su sable a Rosas y congratularlo por su energía ante los bloqueos extranjeros. Pero este gesto no quiebra su coherencia: sólo apoya las luchas entre potencias externas, nunca la lucha entre hermanos.

¿Qué hubiera ocurrido si San Martín *desembarcaba*, si subía a un bote y se alejaba de la corbeta *Chichester* rumbo a la historia? Hubiera tenido que optar. O federales o unitarios. Hubiera tenido que utilizar al Ejército Li-

bertador como policía interna. En suma: *hubiera tenido que ser Lavalle, ya que toda su formación, y las presiones internas del Ejército lo hubieran llevado a comprometerse con la parcialidad unitaria.*

Lavalle fue lo que San Martín hubiera sido si San Martín no hubiera dicho: *no.* De aquí que Lavalle sea una figura trágica, que convoca odios y adhesiones desmesuradas, que se ensucia las manos, en tanto San Martín es el Padre de la Patria, alguien que sobrevuela lo histórico concreto, que está más allá de las pasiones particulares, que puede ser reivindicado y amado por todos. De aquí, en suma, que Lavalle habite en los basurales de la historia y San Martín en la univocidad sin mácula del mito. Esta breve reflexión sobre San Martín y la permanencia del mito como *lejanía* nos conduce a un notorio, insoslayable, regreso: el de Juan Domingo Perón. *El mito que regresó.*

Perón había consolidado su mito con bases tan fuertes como las de San Martín. Y aún más. Porque a Perón ni siquiera se le podía reprochar, como veladamente hicieron algunos con San Martín, algún matiz de *egoísmo*. De hacer la fácil. De abrirse. De elegir la lejanía y no el compromiso. Nada de eso: a Perón lo echaron. Lo echaron sediciosamente. Echaron, quienes se rebelaron contra él, a un líder amado por el pueblo. Por un pueblo que, a partir de ese día, se consagró a esperarlo. A verlo dibujarse en un avión negro en los cielos agradecidos de la Patria.

Así, Perón en Madrid, se constituye en la convergencia de todas las esperanzas argentinas. Cuando él regrese ya no habrá miserias, injusticias, golpes militares, violencia guerrillera, penas ni olvido.

Perón, sagazmente, alimenta esta concentración de fuerzas que se le entrega dócilmente. Dialoga con todos. *Manijea* a todos. Escribe cartas, envía cintas. Todos tienen su respaldo. "Conducir —dice— es conducir el desorden." Y el movimiento que dirige es, en efecto, desordenado. Está constituido por sindicalistas combativos, conciliadores, políticos de izquierda, de derecha, sacerdotes tercermundistas y jóvenes que adhieren al accionar de las guerrillas o, sin más, forman parte de ellas.



¿Será exagerado decir que si Perón permanecía en Madrid —*sin volver, sin Ezeiza*— hubiera añadido su mito al de San Martín y al de Gardel que, Medellín mediante, tampoco volvió, que murió sin envejecer en la patria?

Pero volvió: su ambición, su orgullo, su omnipotencia, las presiones de círculo lo hicieron volver. Hicieron de Perón un Lavalle cuando pudo haber sido un San Martín.

Volvió y se contaminó con la Historia. *Se historizó en Ezeiza.* Volvió y tuvo que elegir. Volvió y gobernó con Isabel Martínez y López Rega. Un *cerco* que, con el tiempo, lejos de testimoniar en favor de la inocencia del *cercado*, Perón, testimonió en su contra, uniendo al cercado con el cerco y adosándole, al supuestamente cercado, Perón, una responsabilidad insoslayable en hechos de triste memoria.

La condición del mito es su a-historicidad. Lograr acceder a un estadio de tan impecable pureza que ya la Historia no pueda erosionarlo. Por eso San Martín no desembarcó y Gardel no aterrizó. Perón, por el contrario, aterrizó en Morón y, al hacerlo, no sólo perdió su capacidad para conducir el desorden, sino, muy especialmente, aquello que le permitía ejercer tal conducción: reinar por sobre todas las contradicciones sin incluirse entre ellas como una más. No bien tal cosa ocurrió, no bien Perón dejó de ser una lejanía capaz de convocar todas las divergencias, no bien se complicó con la Historia como uno más de sus elementos y no como su punto resolutivo, perdió su condición de mito.

Los mitos, cuando se historizan, cuando pierden su lejanía suprahistórica, en suma: cuando regresan, por así decirlo, a la Historia que los vio nacer, *al barrio*, mueren. No sería arriesgado conjeturar que la luminosa y oscura comprensión de estas razones condujo a San Martín a permanecer lejano, inaccesible, mítico, en la corbeta *Chichester.*

*¿Por qué no lo trajo Uriburu?* Porque Uriburu era —y sobre todo lo era para los historiadores revisionistas— la encarnación presente de Rosas. Pero traerlo, ¿para qué? A Uriburu no le venía mal la lejanía de Rosas. Desde el pasado, el Restaurador legitimaba al golpista del '30 como la sombra negada y fuerte cuya fuerza era necesario aplicar ahora a la conducción de la República. Traerlo, para Uriburu, hubiera sido un exceso, una superposición de hombres fuertes, un abundamiento perjudicial, ante todo, para él, para Uriburu, ya que él era Rosas, ya que él era el hombre fuerte, ya que él haría la *dictadura trascendental* que Carlos Ibarguren había encontrado en Rosas, y reclamaba para el presente, ya que él, Uriburu, era el hombre de la espada anunciado por Lugones, ya que él sería el Restaurador de los valores morales desquiciados por la "demagogia yrigoyenista". Si él, entonces, era Rosas, ¿para qué traerlo? De este modo, Uriburu, al encarnarlo, requería la lejanía, el destierro de Rosas, la vigencia de la maldición de Mármol: "Ni el polvo de tus huesos la América tendrá".



*¿Por qué no lo trajo Perón?* Porque Perón no se metió con nuestras contiendas historiográficas, con nuestro pasado irresuelto. Pragmático y sarcástico, solía decir: "Bastantes problemas tengo con los vivos. ¿Para qué me voy a meter con los muertos?". Y, en efecto, no se metió. Los ferrocarriles nacionalizados llevaron los nombres de los héroes de la historiografía liberal. De los que habían tramado con las líneas ferroviarias un país centralista y macrocefálico. Se llamaron, los ferrocarriles, Mitre, Sarmiento, Roca. Nada que ver con el revisionismo. Solo en algún pasaje de *Actualización política y doctrinaria para la toma del poder* habla Perón de una línea anglosajona y de una línea hispánica de nuestra historia, atribuyéndole a la primera, claro está, la causa de todas nuestras perversiones.

*¿Por qué no lo trajo Frondizi?* Porque Rosas jamás entró en los laberintos de su pragmatismo que le ganó el mote excesivo, por lo laudatorio, de "Maquiavelo". En suma: Frondizi no lo trajo porque nunca se le presentó la oportunidad de *negociar* su regreso. Si a cambio de ese regreso hubiese obtenido algo, Rosas, en medio de oscurísimas y bastardas negociaciones, hubiera vuelto con Frondizi. No fue así.

*¿Por qué no lo trajo Onganía?* Porque Onganía era un tenaz dictador como Uriburu, y también era un "hombre fuerte" que no quería sombras, pero no era un fascista. Era un general cursillista, un socio menor del Pentágono, un agente de la Seguridad Nacional. Era, coherentemente, un militar al servicio de la oligarquía liberal argentina, que detesta a Rosas y es la que custodia el cumplimiento de la *maldición* de Mármol. ¿Cómo habría entonces de inquietar a Onganía con los huesos del Restaurador? Además —y he aquí el motivo esencial— traer a Rosas, para Onganía, hubiera sido abrir el espacio histórico-político para traerlo a Perón, y esto, durante los años sesenta, era impensable para el país burgués que produjo la célebre frase de Cooke: "El peronismo es el hecho maldito del país burgués". Y

Rosas seguía siendo el hecho maldito de la historia argentina.

*¿Por qué no lo trajo Lanusse?* Porque el regreso que desvelaba a Lanusse era otro. No el de Rosas, sino el de Perón. Y Rosas ni siquiera le hubiera servido para abrir el espacio del regreso de Perón, ya que este regreso, el de Perón, era tan esencial para Lanusse, hasta tal punto ocupaba el centro de su estrategia política, que nada lo hubiera llevado a opacarlo con otro. En suma, Lanusse gobernó para *negociar* el regreso de Perón, para acabar con *este* hecho maldito, y no con el que maldijo Mármol.

*¿Por qué no lo trajo el Perón herbívoro del '73?* Porque Perón seguía sin querer meterse con los muertos. Y porque, en verdad, tenía demasiados problemas con los vivos en el '73. Porque Rosas, en la Argentina caliente del '73, hubiera sido un estruendo más en un país sacudido a diario por estruendos innumerables. Porque Rosas, en la Argentina caliente del '73, hubiera despertado furiosas polémicas. Hubiera activado los odios, la dialéctica entre la sangre y la venganza por la sangre derramada; en suma: la violencia. Porque a Rosas, en la Argentina caliente del '73, hubieran ido a recibirlo los Montoneros y el Comando de Organización. Y si el regreso de Perón había producido *Ezeiza*, ¿qué no produciría Rosas? De modo que Rosas había de seguir allí, infamado en Southampton, no por la maldición de Mármol ahora, sino por la Argentina caliente del '73, ya que esta Argentina no podía permitirse *dos* regresos. Sólo con el de Perón había corrido ya *demasiada* sangre . Pero, en su forma caótica y letal, esa Argentina del '73 hubiera recibido a Rosas con algo impensable en este regreso de hoy: lo hubiera recibido en medio de una vorágine de ideas, discutiendo, polemizando. Lo hubiera recibido con pasión. Lo hubiera recibido desde diversos y antagónicos espacios políticos que se abrían interminablemente.

*¿Por qué no lo trajo Videla?* Porque Videla, como Onganía, fue el brazo armado de la oligarquía liberal y financiera, un socio menor del Pentágono, un agente de la Seguridad Nacional. Y porque el "Proceso de reorganización nacional", en medio de sus mortíferos y grandilocuentes desvaríos, se llamó así porque se imaginó como una nueva generación del '80, y si aquéllos habían hecho la "organización nacional", éstos harían la "reorganización". Pero ninguno traería a Rosas, ya que los "reorganizadores" asumirían la maldición de Mármol con tanta convicción como quienes, según ellos, los habían prefigurado, es decir: como los organizadores del '80. Y, en fin, porque el general Jorge Rafael Videla y sus ideólogos no pensaban en Rosas cuando decían que la derrota de la "subversión apátrida" tenía el mismo valor fundacional que la expedición al desierto. Pensaban en Roca, el brazo armado de la generación del '80.

*¿Por qué no lo trajo Alfonsín?* Porque este abogado de Chascomús es, ante todo y después de todo, esto, es decir: un abogado de Chascomús, lugar del que surgió la rebelión antirrosista de "los libres del sur", esos ganaderos disconformes. Y porque los radicales entienden poco y mal las cuestiones profundas del siglo XIX en la Argentina. Para ellos, todo empieza con la caída de Yrigoyen y el golpe de Uriburu. Y cuando hablan del siglo XIX... balbucean obedientemente la dogmática escolar. Se prefiguran en Sarmiento, tan modernizador él, en el siglo XIX, como imaginaron serlo ellos en el XX. Así, lineales, dogmáticos, obsecuentes, mantienen la maldición de Mármol. ¿Por qué, entonces, estos demócratas habrían de traer a Rosas? En noviembre de 1984, en la revista *Humor*, publiqué una larga nota con un título explícito: "¿Habrá democracia para Rosas?" No la hubo.

*¿Qué Rosas vuelve?* ¿El proteccionista de la Ley de Aduanas de 1835? ¿El que, según Sarmiento, hacía "el mal sin pasión"? ¿El que, según Alberdi, representó, tal como lo habían representado Moreno y Rivadavia y tal como lo representarían Mitre y Sarmiento, el centralis-

mo porteño, el poder de la Aduana, la "ambición ininteligente de Buenos Aires"? ¿El señor feudal? ¿El patrón paternal y precapitalista? ¿El héroe de la Vuelta de Obligado?

*¿Por qué lo trae Menem?* Porque Rosas, el maldecido, le servirá para terminar con todas las maldiciones. De este modo, entre la compleja trama de la *unidad nacional*, es necesario que Rosas vuelva para que los comandantes salgan. Si se elimina *el espacio de la maldición* —y el retorno de Rosas es imprescindible para esto— se abre el *espacio del indulto.*

*¿Qué ocurrirá?* Nada. Habrá actos oficiales. Algún cura dirá algo. Y luego lo enterrarán otra vez. Hoy, la historia se hace como Sarmiento decía que Rosas hacía el mal, sin pasión. Hoy, Rosas no avivará las polémicas ni agitará las ideas. El país que lo recibe —inmenso en la tibieza, en la incertidumbre y hasta en la impavidez— no ha generado aún espacios políticos diferenciados ni una praxis intelectual capaz de enfrentar la inagotable complejidad histórica y política del infamado de Southampton.



## A PROPOSITO DE LO INEXISTENTE: LA IDENTIDAD PERONISTA

Todavía suele escucharse a ciertos ciudadanos (políticos o gente del orden común) decir: "Yo soy peronista, pero no menemista". Esta frase, a esta altura de los hechos, bien puede ser calificada como uno de los más estrafalarios inventos argentinos. Supone, la frase, que existe una identidad peronista desde la cual es posible diferenciarse de la gestión del presidente Menem, quien, a su vez, representaría el máximo grado de distorsión de esa identidad, hecho que trasladado al campo de la ética política se califica como *tradición,* palabra, por otra parte, muy usada en la historia del justicialismo, ya que siempre hay alguien que traiciona y alguien que expresa el, pongamos, verdadero rostro de ese partido.

Estas dos palabras, invención y traición, son fundamentales para entender algo acerca del peronismo. Digámoslo así: *el peronismo es un sujeto político en permanente estado de invención.* Convengamos que esta cualidad (que puede llegar a ser atractiva para ciertos novelistas, esos seres consagrados a ficcionalizar lo real) no es la más apropiada para establecer una iden-

tidad política. Así, por otra parte, lo demuestra la otra palabra, *traición*.

Ocurre que el peronismo no ha sido nunca instaurado como la invención de un solo sujeto. Muchos sectores, a lo largo de su historia, inventaron *su* peronismo y, desde esta ficción, llamaron traidores a quienes se habían inventado otro.

Esto ni siquiera quedó resuelto en vida de Perón. El fundador del justicialismo gustaba reservarse para sí una especial condición de árbitro, condición a la que en su libro *Conducción política* dio el nombre de *Padre Eterno*. "Cuando se forman dos bandos peronistas", solía decir, "yo tengo que hacer de Padre Eterno; no puedo darle la razón a uno ni a otro".

Esta idea *pragmática y aditiva* que tenía Perón de la política repercutió sobre la posible identidad peronista, tornándola infinitamente cambiante. Así, el peronismo pudo tener mil rostros y ninguno. Enumeremos algunos de esos rostros: 1) nace como un movimiento nacional popular. Un líder carismático, surgido de las entrañas del militarismo, aglutina la adhesión de las mayorías. Se produce un proceso de incorporación de los contingentes de las migraciones internas al proceso productivo. Se impulsa la industria liviana; se crean, así, innumerables fuentes de trabajo. Los obreros son sindicalizados. Los sindicatos mantienen una férrea unidad con el Estado. Se promueven las nacionalizaciones. En 1949 se reforma la Constitución y se introduce en ella un artículo —el 40— que proclama inalienables las fuentes minerales del país. Hay una redistribución del ingreso. Los obreros aman a Perón y Perón les dice que son maravillosos y que hará, siempre, "lo que el pueblo quiera". Es una etapa de fuerte dinámica histórica. Son los años que la fraseología justicialista llama de "felicidad del pueblo y grandeza de la Nación". Años que permanecerán fuertemente grabados en la memoria colectiva de los ciudadanos peronistas; 2) a partir de 1951, con la misión Ce-



reijo a Estados Unidos y luego con la visita al país de Milton Eisenhower, el peronismo se vuelve amigo de las inversiones extranjeras y convoca al Congreso de la Productividad. En 1951 se declara el *estado de guerra interno*, respuesta al golpe del general Menéndez. Esta situación deriva en un autoritarismo político que acerca al peronismo al modelo de las dictaduras latinoamericanas de la época. Por último, el acercamiento a Estados Unidos tiene como fruto previsible el contrato con la petrolera California, en contradicción con el artículo 40 de la Constitución justicialista, al que Scalabrini Ortiz había llamado "bastión de nuestra soberanía"; 3) entre 1955 y 1969, con Perón en el exilio, el peronismo se vuelve combativo y *fierrero*. John William Cooke es el delegado personal de Perón. Hasta Vandor pone caños; 4) a partir de 1969 se produce una de las más fascinantes y trágicas invenciones del peronismo: la *izquierda peronista*. Perón es el *hecho maldito*. Evita es cheguevarizada. Surge la guerrilla. *Este periplo de la izquierda peronista debe interpretarse, sin más, como uno de los más grandes esfuerzos de la izquierda argentina por comprender y acercarse a un pueblo siempre inasible para ella*. Se produce no sólo la invención del peronismo, sino, muy especialmente, la *invención de Perón*, a quien se transforma en un líder revolucionario que responde a los imperativos de la época; 5) durante su tercer gobierno, Perón da cobertura política a la derecha del movimiento. Intenta, asimismo, una política aperturista con los radicales. Dice: "Para un argentino no hay nada mejor que otro argentino". Lenguaje que suena marciano para la sensibilidad combativa y clasista de la izquierda, enamorada del *peronismo de la maldición;* 6) muerto Perón, el peronismo queda en manos de Isabel y López Rega. ¿Hay ruptura o acentuación de tendencias ya existentes entre el gobierno de Perón y el de Isabel? Crímenes de la Triple A; 7) perdidas las elecciones de 1983, el peronismo decide *renovarse*. Surge la *renovación peronista*, un honesto in-

tento social-demócrata de conjugar la idea de la *comunidad organizada con la democracia;* 8) con Menem se inventa el que es, hasta ahora, el último rostro del peronismo: liberal, conservador, privatista, socialmente insensible. En suma, el peronismo fue *nacional popular* entre 1946 y 1951, autoritario y amigo de las inversiones extranjeras entre 1951 y 1955, resistente obrero y hecho maldito eleccionario entre 1955 y 1969 (también, aquí, conciliador y vandorista, amigo de los militares del '66), socialista y guerrillero entre 1969 y 1973, dialoguista con la oposición política y represor de la izquierda entre 1973 y 1974, desembozadamente fascista y terrorista de Estado entre 1974 y 1976, socialdemócrata entre 1986 y 1989, liberal, conservador y privatista a partir de 1989.

¿Cuál es su identidad?

Tuvo (y posiblemente tendrá) tantos rostros que es imposible fijar uno. Su pragmatismo lo llevó a adaptarse a todas las coyunturas en lugar de asumirlas desde una propia identidad.



## LA INVENCION DE PERON

Entre los numerosos rostros del peronismo se destaca (por su difícil comprensión) el rostro *socialista y revolucionario* de los años setenta. ¿Nunca tantos se equivocaron tanto? ¿Fueron sólo unos patéticos ingenuos manipulados por un viejo maligno los jóvenes de la izquierda peronista? ¿Hubo, en verdad, un malentendido? Se sabe: pocas cosas fascinan tanto como lo prohibido. Así, la izquierda peronista se constituye a partir de dos o tres certezas fundantes: Perón es el político prohibido en la Argentina burguesa, el peronismo es la identidad política asumida por la clase obrera y los regímenes que prohíben al líder de los trabajadores lo hacen en nombre de la *democracia*. No es azaroso que deduzcan de todo esto que la *democracia* es un concepto que pertenece al enemigo, a las clases dominantes, a la burguesía.

Destaco este elemento porque muchos jóvenes de hoy no alcanzan a entender el desdén que quienes fueron jóvenes en los setenta tenían por las formas democráticas. La democracia era una farsa. Una farsa ejercida impunemente por los gobiernos antipopulares, ya

fuesen civiles o militares. En nombre de la democracia se prohibía al movimiento mayoritario y al líder político fervorosamente esperado por la clase que Marx había señalado como la destinada a enterrar a la burguesía: la clase obrera. De este modo, para muchos, ser marxista, en la Argentina, era, sin más, ser peronista.

Esta situación, en medio de esta Argentina neoconservadora, liberal y desmanteladora del Estado y las posesiones estratégicas de la nación, puede parecer inconcebible, ya que esto que hoy vivimos también es el peronismo. De aquí que más de uno pueda preguntarnos hoy, desconcertado, ¿cómo buscaron al socialismo en el peronismo, cómo pudieron imaginar que el camino al socialismo se realizaba a través del peronismo? Es así: eso se creyó. Y hubo motivos para creerlo.

La explicación puede resumirse en algunos puntos fundamentales: 1) La clase obrera era peronista. Y esto, dentro de las concepciones *populistas* de los setenta, era central. Había que partir del nivel de conciencia de las masas. Ir más allá era vanguardismo iluminista; 2) regímenes que se autoproclamaban democráticos prohibían, con incontenible obstinación, al peronismo y a su líder, el general Perón, actuar libremente en la escena política argentina; 3) ¿hay algo más *fascinante* que un líder político odiado por las clases dominantes y amado por la clase obrera?

En un universo ideológico en el que se postula que la *revolución* habrá de ser encabezada por la clase obrera como clase redentora de la historia, los jóvenes peronistas se asumen como la verdadera *izquierda,* la que finalmente ha comprendido que los caminos del pueblo son arduos, laberínticos, históricamente situados y que la revolución en la Argentina se sitúa *dentro* del peronismo. Que la batalla debe ser librada allí, y no afuera, en medio de la pureza abstracta de las teorías revolucionarias. Todo esto se alimenta con la realpolitik de las *manos sucias.* Dentro de esta *construcción* (toda ideología es una construcción a partir de determinados elementos de la realidad), el mítico diputado peronista, luego delegado personal de Perón, luego militante castrista y también brillante teórico John William Cooke juega un papel decisivo. Cooke es la más potente cuña de izquierda en el peronismo. Escribe un *Informe a las bases* que es leído como un texto de culto.



Consignas suyas moldean la conciencia política de los jóvenes: a) *el peronismo es el hecho maldito del país burgués;* b) *peronismo, antiperonismo es la expresión de la lucha de clases en la Argentina.* La brillante pirotecnia de estas consignas es deslumbrante. Tienen tanta épica como la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx y tienen, también, el mismo significado para los jóvenes de la época. Se razona, aproximadamente, así: si el peronismo es el *hecho maldito* para las clases dominantes (para los farsantes de la fraseología democrática), si *peronismo-antiperonismo* es la expresión nacional de la lucha de clases, Perón, entonces, juega *objetivamente* (es decir, más allá de lo que él piense o desee) un papel revolucionario y deberá asumirlo necesariamente al costo de perder su condición de líder de masas.

En suma: no se creía en Perón, se creía en una serie de elementos histórico-sociales a los que Perón (impulsado, además, por la militancia de las bases) no podría sino serles fiel, sumándose a ellos como un elemento más, sin duda decisivo, pero obligado a desempeñar el papel que los férreos condicionamientos de la historia y de la lucha popular le habían asignado.

Así, la izquierda peronista se hace *nacional y violenta.* La violencia se justifica como una reacción inevitable ante la violencia estructural de los gobiernos antipopulares, militares, represivos, que hablan de la democracia en tanto proscriben al movimiento popular. El texto central es aquí *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. Y lo nacional surge a partir de lo que se denomina *las luchas nacionales contra la dependencia.* Se apela a los textos del revisionismo histórico. Se des-

cubre, en nuestra historia, al *otro* maldecido: a Juan Manuel de Rosas. También él, como Perón, es inconciliable con el régimen vendepatria. Los jóvenes de la izquierda peronista leen los libros de los autores revisionistas, que cobran, de este modo una actualidad y una virulencia insospechada. Leen a José María Rosa, a Fermín Chávez y a los teóricos de la izquierda nacional. Sobre todo a Hernández Arregui. Entre tanto, usan largos sacones de cuero, creen (como creía Engels) que no hay nada más autoritario que una revolución, se burlan de la democracia, valoran positivamente la violencia como elemento esencial de la lucha del pueblo y confían en que, llegado el momento, le torcerán el brazo a Perón, quien, además, les ofrece elementos, les prodiga frases, flores en el sepelio de cada guerrillero, todo, en fin, como para que sientan que, sí, son, como el pueblo peronista, maravillosos.

La *invención de Perón* radicó en presentarlo como un líder revolucionario, como un héroe nacional-popular de los '40 que había evolucionado al socialismo en los '70. O que, en todo caso, en el momento decisivo, no podría sino jugar el papel que el pueblo peronista y la militancia le marcarían: el de la revolución socialista.

Todo esto suena bastante delirante y es, en verdad, incomprensible para la mayoría de los jóvenes de hoy. Ocurre que cada época histórica contiene un enorme número de variables y presenta una profunda opacidad para quienes la juzgan desde otro horizonte político-cultural. Conjeturo que nosotros, los que conformamos la sociedad política de hoy, también hubiéramos resultado bastante increíbles para los jóvenes impetuosos de los setenta.

Esto, claro, si hubieran podido juzgarnos tal como nosotros, hoy, los juzgamos a ellos.



## LA REALIDAD DE LA RAZON

Confieso mi sorpresa por el brote polémico que ha despertado un texto acerca de la inexistencia de la identidad peronista que publiqué hace cierto tiempo. Confieso, también, que estuve a punto de no escribir ese texto. Ocurre que le he dedicado muchas páginas al tema del peronismo y otros temas me convocan con más fuerza. Ocurre que el tema de la identidad peronista me parece tan definitivamente resuelto en el espacio político argentino que conjeturé, antes de escribir la nota, era innecesario abundar sobre él. De todos modos, la escribí. Uno, nunca, escribe algo porque sí, sin algún fundamento que reclame todavía algún tipo de transparencia en el campo de las ideas.

Mi propósito era muy simple: de nada sirve definirse como peronista para hacer *política progresista* en la Argentina actual. La afirmación "soy peronista" requiere tantas aclaraciones que es aconsejable no incurrir en ella. Pero *este* no es el tema del presente texto. No tengo nada que agregar a mis afirmaciones anteriores y en ellas está la resolución de la polémica. Son otros los matices que —aquí— me interesan.

Hubo dos notas (una de Juan Carlos Dante Gullo y

otra de Oscar Sbarra Mitre, por quienes, tal como ellos por mí, guardo el respeto y el recuerdo de la militancia compartida durante los años '70) cuyos títulos son paradigmáticos: *Las trampas de la razón* y *La única verdad es la realidad.* Ambas implican un cuestionamiento a la herramienta más genuina con la que trabaja un intelectual: la razón.

La actitud asumida por los polemistas es casi compasiva: los intelectuales —he aquí el subtexto de sus notas— se extravían en su comprensión de la realidad porque caen en las trampas de la razón. Los intelectuales viven alejados de las certezas primarias, sus teorías los abruman y los conducen a una lejanía, a una fatal separación de las verdades más sencillas; de esas verdades que el pueblo conoce naturalmente, ya que el pueblo está en contacto con la realidad y los intelectuales están en contacto con las teorías, con la razón y sus fatales trampas. De aquí que el pueblo *nunca* se equivoque y los intelectuales, por el contrario, *siempre.*

Este anti-intelectualismo es no sólo propio de la modalidad populista del peronismo, sino también de la dirigencia política argentina en general. A los intelectuales, entre otras cosas, se les llama *utópicos*. Es decir, seres que viven consagrados a diseñar horizontes imposibles, cuya postergación los políticos siempre considerarán necesaria en nombre de los imperativos de *la realidad.*

Por decirlo claramente: ni la *verdad* reside naturalmente en el pueblo ni el *error* es patrimonio esencial de los intelectuales. Aún más: la *realidad* con la que supuestamente está en contacto el pueblo suele ser impiadosamente alienante, y no es poco lo que ciertos intelectuales —ideólogos, por ejemplo, de los medios masivos— contribuyen para que así lo sea.

Pero hay algo que un intelectual no puede aceptar: *el chantaje populista.* Un intelectual es alguien que no se avergüenza por utilizar la razón como instrumento develador de la realidad. Un intelectual no se avergüenza por tener teorías, ideas, utopías. La situación contraria es la que, precisamente, lo humilla y lo niega.



Un intelectual —y me refiero, con precisión, al *intelectual progresista*— es alguien que reivindica para sí la posibilidad de la *mirada crítica.* Y la mirada crítica es la que encuentra su negación en la frase *la única verdad es la realidad.* La mirada crítica mira desde otra situación. Es una mirada situada, pero entre este sitio en el que se instala y la realidad establecida hay un corte. Un espacio que ocupa la razón como posibilidad de trascendencia de lo fáctico. Si se quiere: *la razón como utopía.* Como constante generadora de utopías que implican la creación de *espacios nuevos,* de *alternativas,* de *situaciones diferenciadas.*

Siempre consideré que una de las frases más desafortunadas de Perón fue precisamente la que hacía de la realidad la única verdad. También creo que la obstinada reverencia con que la han seguido los peronistas no poco ha contribuido a la labilidad ideológica del partido que los convoca. La frase expresa el *pragmatismo político* en su modalidad más exasperada. Se dice *la única verdad es la realidad* y se está diciendo *la verdad está en los hechos.* Y es esta certidumbre la que ha bloqueado una y otra vez la identidad peronista: plegarse a la realidad, acompañar a los hechos en lugar de afrontarlos, de asumirlos desde una propia identidad.

Este *culto por los hechos* separa a los pragmáticos de los utópicos. Los pragmáticos creen tener una sabiduría especial: detectan al devenir de los hechos, conocen los laberínticos caminos de la realidad. Esto se expresa en dos vertientes ideológicas que abrumadoramente asumen: 1) son astutos, la política se teje para ellos entre astucias, cuerpeadas, negociaciones, pactos, escamoteos y silencios. Se trata, siempre, de ver *cómo viene la mano* y actuar en consecuencia; 2) son populistas, dicen expresar, ante todo, una realidad inmaculada y fundante: el pueblo. El *pueblo* y *la mano* son los dos vértices del pragmatismo político,

que requiere, por esencia, una *sumisión* ante los hechos.

Definiría, entonces, al intelectual como un ser para el que la realidad no es la única verdad. *Para el que la realidad debe ser sometida a la mirada crítica de la razón.* No es un ser privilegiado ni el sabio de la tribu. Pero ya es demasiado tarde como para que acepte que las teorías son grises ante el verdor de la vida del pueblo. Porque, hoy, un intelectual rechaza las antinomias tramposas que se han elaborado para negarlo, para conducirlo a aceptar la dictadura del *irracionalismo vitalista.* No hay antinomia entre teoría y práctica. Ni entre razón y vida. Ni entre teoría y pueblo. La verdad no reside en el pueblo ni el error en la razón. La razón, por el contrario, por su incapacidad para abrirle brechas a la asfixiante *realidad cotidiana* —la realidad de ese "pueblo maravilloso" que trabaja y se cansa y no tiene "tiempo para los libros"— es el fundamento de la utopía, ya que sin la capacidad negadora de la razón aceptaríamos la realidad, siempre, tal cual es y nada nos daría la inteligencia y el valor de querer modificarla.



# LA MUERTE MITICA DE PERON

Perón no muere el 1º de julio de 1974. Muere, en Ezeiza, el 20 de junio de 1973. Muere, aquí, como mito, como astucia de la Historia, como conductor capaz de conducir, de totalizar todos los antagonismos de la patria dividida. Ningún político como él, como Perón, tuvo la arrogancia o la ambición o el coraje o la locura de atreverse a conjurar los demonios de un fragmentarismo histórico que hubiera producido vértigo en otros y que producía en él la certeza de poder asumir el lugar de la Idea hegeliana.

Perón, desde Madrid, se consagra a conducir el desorden. Cree ser un ajedrecista genial. Cree que la escena política es un tablero en el que hay que acumular del lado propio el mayor número de fuerzas, por heterogéneas que fuesen. Así como Hegel postulaba que la Idea ofrecía a través de las pasiones de los individuos el costo de la caducidad. Así como sostenía que lo absoluto se realiza por medio de la instrumentación de las pasiones individuales, las que creen perseguir sus propios fines cuando, en verdad y sin saberlo, están cumpliendo el objetivo implacable de la Idea; así, en suma,

como Hegel creía en todo esto y por eso afirmaba que nada grande se hace en la Historia sin pasión, pero sin la pasión de los individuos y no con la pasión de la Idea que no es, en sí, pasional, sino que se reserva la soberbia y la omnipotencia del trazado del plan general, del trazado de la totalidad, Perón se creía el genial ajedrecista de un tablero delineado por el sonido y la furia de las pasiones individuales, de las pasiones de los otros, nunca de la suya, ya que él, Perón, no era quien ponía la pasión sino que ponía la astucia, es decir, la habilidad de conducir las inagotables pasiones individuales hacia un mismo fin. Sabe que se ha transformado en el símbolo del país oprimido. Sabe que se lo desea ver regresar en un avión negro, ya que negro es el color de lo maldito, de lo proscripto, de lo que realmente imposibilita el sueño irrealizado de los poderosos. Así, autoriza a todos, legaliza a todos, todo es bueno para tornar real aquello que el pueblo espera de él: que vuelva. La lejanía es el fundamento del mito. La lejanía de la distancia o la absoluta lejanía de la muerte. Si Evita había muerto en 1952 y permanecía, de este modo, "eterna en el alma de su pueblo", Perón, como ser histórico, había muerto en 1955 para mantenerse poderosamente vivo como mito en Madrid. El Perón que regresa al país en 1973 es el que arriesga la apuesta extrema de contaminarse con la Historia. Por decirlo así: los *mitos no aterrizan*. Gardel nunca volvió de Medellín, Evita nunca volvió de su cuerpo frágil y canceroso. Perón sí, Perón volvió: volvió con el deseo de conducir, desde la Historia, la trama de infinitas contradicciones que conducía desde el Mito. Sabemos (y lo sabemos dolorosamente) que fracasó en tal intento. No pudo aterrizar en Ezeiza. Tuvo que aterrizar en Morón. Por primera vez la furia de sus conducidos modificaba su omnímoda voluntad. Ya no era la astucia de la Historia. Ya no era el sagaz manipulador de las pasiones particulares. Ahora, él era una pasión más, un elemento más de una lucha de fracciones que no encontraba una conciencia totalizadora. Este pasaje del mito como capacidad de totalización a la Historia como elemento más de un fragoroso caos de antagonismos destotalizados es lo que, desde nuestra actual perspectiva histórica, podríamos llamar la muerte de Juan Perón.





Cuando el dramaturgo Arthur Miller visitó el país dio una o dos conferencias. Curiosamente —en rigor: *escandalosamente*—, los organizadores del evento le pusieron como interlocutor, como coordinador del debate, al periodista de *Tiempo Nuevo*, un hombre de apellido Neustadt, un hombre cuya *permanencia* en la escena pública argentina es uno de los símbolos más destellantes del fracaso de este país.

En un pasaje del debate, este periodista le formula a Miller una pregunta aberrante. Pregunta, este hombre: "¿Por qué seis millones de judíos se dejaron matar por los nazis?". La pregunta no es original, sólo lo es la desnuda brutalidad de su formulación. Porque lo cierto es que el tema ha sido un rico material reflexivo en manos de psicólogos, sociólogos o filósofos de probada seriedad y honestidad intelectual. Es posible, así, decir que su tematicidad no ha escapado a quienes reflexionan sobre las aristas más oscuras de la condición humana, muchas de las cuales llegaron a insuperables extremos durante este siglo XX.

¿Hubo una excesiva resignación ante un destino vivido como monstruosa fatalidad por parte de los judíos? ¿Puede el terror ser tan profundo como para anular los deseos de supervivencia y la resistencia que los mismos originan? ¿Existe en las víctimas una fascinación claudicante ante el poder de los victimarios? Estas son algunas de las preguntas que este tema —*seriamente tratado*— ha propuesto.

Ahora bien, nadie, nunca, se atrevió a formular la pregunta de modo tan brutal como, dirigiéndose a Miller, lo hiciera el citado periodista. "¿Por qué seis millones de judíos se dejaron matar por los nazis?" Analicemos esta formulación. Implica una curiosa *inversión* en el aspecto esencial de la iniciativa, de la actitud decisoria, que será, desde luego, la que cargará con la *responsabilidad ética* del acto. Esa pregunta, así formulada, no es una pregunta, es una afirmación. Es una pregunta que afirma: *si los judíos no se hubieran dejado matar, los nazis no los habrían matado*. Con lo cual, según vemos, los responsables morales del acto criminal terminan siendo los judíos y no los nazis.

Creí necesario tratar brevemente esta cuestión a raíz del tema de las amenazas a la prensa que han ocurrido durante las últimas semanas del mes de julio de 1993. Una de las respuestas que ofreció el Presidente, o si se prefiere, uno de sus *comentarios* sobre el tema, me llevó a evocar esa lógica perversa que transforma a la víctima en victimario. Y, por consiguiente, al victimario en inocente. O, cuando menos, en no responsable *fundamental* y *único* del acto de matar.

Ocurrió así: el periodismo le pregunta al Presidente si se tomarán medidas para neutralizar este tipo de agresiones a los hombres de prensa. El Presidente dice que sí. Reconoce, también, que hubo amenazas, que el Gobierno lo sabe, y que se dispone a actuar. *Pero dice algo más*. Dice que hubo *otras* amenazas a periodistas. Que se amenazó a *otros* periodistas. Dice, Horacio Frega, que es funcionario público, director de la oficialista Radio Municipal, y al animador televisivo Lucho Avi-

lés, que dirige un programa encuadrado en eso que suele denominarse como "chismes de la farándula". Y algo más dice el Presidente. Dice: "Eso no transcendió tanto".

He aquí el centro de la cuestión: *eso no transcendió tanto*. ¿Por qué? El propósito que esconde esa declaración, ese *comentario* presidencial, es evidente: cuando los amenazados, dice, son periodistas adictos al Gobierno, la prensa silencia o no publicita adecuadamente esos casos. La prensa, en fin, miente, es tendenciosa, se dice agredida para agredir al Gobierno y, por esta razón, cacarea algunas amenazas y ensordece otras. Vemos, aquí, otra vez en pleno funcionamiento el mecanismo perverso de transformar a las víctimas en victimarios, a los agredidos en agresores, a los perseguidos en perseguidores.

¿Cómo debe sentirse el amenazado ante la sospecha presidencial, ante la sospecha del Gobierno? No puede sino sentir algo que ya ha sentido en otras ocasiones: está desprotegido porque es un sospechoso. El gobierno que debe protegerlo, en lugar de protegerlo, sospecha de él. El gobierno que debe perseguir y castigar con la ley a los amenazadores, arroja sombras de duda sobre los amenazados. "Mienten", dice, por ahora, soterradamente. "Es una campaña de desprestigio. Nos quieren robar votos. No dicen toda la verdad. Ocultan información. También se ha amenazado a hombres adictos al Gobierno y *eso no transcendió tanto*. Y si no transcendió es porque la prensa es tendenciosa, porque agrede al Gobierno, porque escamotea la información, la manipula. Porque, en suma, no es creíble".

¿Están muy lejos los mecanismos que alimentan estos argumentos del célebre *algo habrá hecho?*

También ejercitan otras modalidades de la desautorización ética sobre la prensa. Dice, por ejemplo, el vicepresidente, que si él tuviera que denunciar todas las amenazas que recibe, en fin, se pasaría el día haciéndolo. La declaración postula a la amenaza como *estado*



*natural* del país. Si todos vivimos amenazados, está claro que aquellos que se ocupan en denunciar *sus* amenazas algún motivo perverso tendrán, ya que han decidido que el estado normal del país *—vivir amenazados—* no es normal. ¿No serán ellos los anormales? ¿No serán ellos los sospechosos? Otra vez la transformación de la víctima en victimario.

La crueldad de este razonamiento es aún mayor porque hunde sus raíces en una, digamos, odiosa característica de nuestro gran pueblo argentino salud. Aquí, todo amenazado es un sospechoso. Es muy difícil que un amenazado no sienta un aberrante pero insidioso sentimiento de culpa. Al día siguiente sentirá que su vecino, en el ascensor, lo mira y lo saluda de *otra* manera. "¿Qué peligros —piensa el amable vecino— traerá a mi tranquila vida vivir en el mismo edificio que este *amenazado*? ¿Qué habrá hecho este tipo? No hay caso, se la buscan. Salen en televisión, pero, al final, la pagan. Ojalá se mude pronto."

¿Cómo no habrá de activarse esta innata sospecha y aversión del *ciudadano común* sobre el amenazado si, desde el Gobierno, se le dice que son todas patrañas, que los periodistas, como siempre, mienten, y que las víctimas, como siempre, no son víctimas sino victimarios, no son agredidos, sino agresores, seres pérfidos, enemigos del orden natural de la sociedad, empecinados buscapleitos, incorregibles, los, en fin, eternos *sospechosos* que bien se merecerían, de una vez por todas, que la amenaza se transformara en el castigo que se agita sobre ellos desde el exacto instante en que eligieron vivir en una sociedad libre. Y luchar por ese derecho.

## SOBRE LAS BIOGRAFIAS COMO FORMAS DEL OLVIDO

Ahí viene, en ese avión viene Hitler. La voz en off del narrador dice: "A Hitler le gustaba descender de los cielos". El avión aterriza y Hitler desciende. Corte.

Hitler, ahora, de pie en uno de esos majestuosos autos descapotados, haciendo el saludo nazi, se desliza a través de una autopista. A los costados de la autopista hay mucha gente, muchos alemanes que aclaman a Hitler. La voz en off del narrador dice: "Todos esos hombres y mujeres que lo aclaman sienten que él viene a restituirles su identidad. Sienten que él viene a otorgarle un sentido a sus existencias". Y la voz en off del narrador añade: "Hitler sentía que su misión era devolverle a Alemania la dignidad perdida".

Así transcurren los minutos iniciales de un documental alemán que, en la noche del 17 de marzo de 1989, proyectó ATC en su ciclo *El asedio de la República*. El documental es exactamente una biografía de Adolfo Hitler. Su título es explícito: *Hitler, eine Karriere*. Su duración: casi tres horas. Su director: Christian Herrendoerfer. Sería injusto decir que ésta —la expresada en ese documental— es la única forma en la cual



los alemanes están revisando su historia. No: hay, sin duda, otras. Pero la elegida en el documental de Herrendoerfer es ejemplar. Ejemplar, al menos en su intento originario: instrumentar lo biográfico para olvidar lo histórico. Ya veremos cómo.

¿Qué expresan estos primeros minutos —esenciales— del filme? Expresan lo que vemos. ¿Qué vemos? Vemos a Hitler descendiendo de un avión, vemos a Hitler recorriendo una autopista, vemos a una infinita muchedumbre aclamándolo. Queda, entonces, establecido lo siguiente: 1) Hitler no surge de entre esa muchedumbre; 2) Hitler viene de afuera. Aterriza y desciende.

He aquí la mentira (o la falsa verdad) de las biografías. Reducen el todo a una parte. La historia se explica a través de las grandes individualidades. Es el star system aplicado a la interpretación de lo social. La historia social y política de los pueblos se explica como la "apasionante" peripecia de sus estrellas. Así, el nazismo se explica desde Hitler. *Hitler, eine Karriere*. Es decir, la historia del nazismo se reduce a la carrera de Hitler.

¿Qué se busca con esto? No se trata aquí de la vieja exaltación capitalista del individualismo agresivo y triunfante. No, aquí se trata de lograr la expiación del todo a través de la demonización de una de sus partes. Dicho más claramente: si Hitler no surgió de esa muchedumbre, si esa muchedumbre no explica a Hitler como algo que ella misma ha producido, sino que Hitler explica a esa muchedumbre como un avatar de su carrera, entonces, y he aquí el objetivo de esta narración de la historia, esa muchedumbre es inocente. No tiene responsabilidad ni culpa alguna. Entonces, y he aquí, insisto, el objetivo de esta narración de la historia, Varsovia en llamas, por ejemplo, nada tiene que ver con Alemania ni con el pueblo alemán, ya que Varsovia en llamas es parte de la carrera de Hitler. Así lo expresa el filme "documental" de Christian Herrendoerfer. Así

lo dice la voz en off del narrador: "A Hitler le fascinó el espectáculo que ofrecía Varsovia en llamas. Al fin estaba viendo su guerra". Que quede claro: su guerra, se dice. Y se incurre, de este modo, en la profunda falacia de la explicitación biográfica de las causas de la historia. Si la historia se reduce a la biografía, entonces, coherentemente, son los grandes hombres quienes hacen la historia. Si los grandes hombres son buenos, la historia atraviesa buenos momentos de esplendor. Si los grandes hombres son malos la historia se desarrolla en la modalidad de lo atroz.

*Hitler, eine Karriere*. Así, el nazismo se explica a partir de una personalidad excepcionalmente demoníaca. El nazismo es el sueño perverso de Adolfo Hitler. Adolfo Hitler es, digamos, el color que cayó del cielo. Vino de afuera. ¿Por qué lo aclamaban tanto esas muchedumbres? Porque Hitler era excepcionalmente poderoso, porque su poder manipulador era infinito. Como vemos: es necesario el poder demoníaco de Hitler para establecer la inocencia angélica, la debilidad de los infinitos seres que lo aclamaban. Así, Auschwitz es parte del sueño perverso de Hitler, un avatar de su carrera y no una lacerante responsabilidad del pueblo alemán, una pesadilla a la que hay que volver una y otra vez para explicitar su trama compleja e inagotable. El "documental" de Christian Herrendoerfer, en suma, instrumentando el género biográfico, establece la siguiente conclusión: "Si Auschwitz es parte de la carrera de Hitler, Alemania es inocente". De este modo, este filme sirve para recordar mal. Es decir, sirve para olvidar.

Bien, tomemos ahora otro filme. El filme es *Juicio en Nüremberg*, de 1961, dirigido por el honesto liberal Stanley Kramer y escrito, notablemente escrito, por Abby Mann, un guionista de raíces judías, es decir, un hombre con especial sensibilidad para el tema.

Los juzgados en este filme son cuatro jueces alemanes, cuatro hombres que impartieron la justicia bajo el



nazismo. El fiscal dice: "¿Qué pasó en Alemania? ¿Nadie sabía nada? ¿Fueron los esquimales quienes hicieron todo esto?". Según el "documental" de Herrendoerfer: sí, fueron los esquimales. O fue un esquimal, ya que un esquimal es precisamente esto: alguien que viene de afuera, tal como Hitler caía, descendía del cielo para desarrollar su carrera demoníaca.

Acorralado, el defensor de los jueces nazis juzgados en Juicio en Nüremberg debe admitir la responsabilidad del pueblo alemán. Pero en su alegato final, alegato en el cual el texto de Abby Mann logra su mayor brillantez, no admite, en modo alguno, limitar esa responsabilidad al pueblo alemán, porque el nazismo tampoco (digamos esto claramente) puede explicarse a través de la biografía del pueblo alemán, como un avatar del pueblo alemán, como expresión de la carrera del pueblo alemán. La alternativa de *Hitler, eine Karriere* no es *Deutschland, eine Karriere*. La cuestión es más compleja. Y (insisto: en *Juicio en Nüremberg*, a través del espléndido texto de Abby Mann) ahonda en ella el defensor alemán. Puesto que dice: "Si estos hombres son culpables, su culpa, entonces, es la de muchos otros. Los industriales norteamericanos vendieron acero a Hitler, ¿son culpables los industriales norteamericanos? El Vaticano aceptó, toleró, jamás condenó a Hitler, ¿es culpable El Vaticano? Winston Churchill dijo, ¡en 1938!, que Hitler era un defensor de la causa de occidente contra el comunismo, ¿es culpable Winston Churchill? La Unión Soviética firmó el pacto Molotov-Ribbentrop que le permitió a Hitler invadir Polonia, ¿es culpable la Unión Soviética?".

En cuanto a nosotros, los argentinos, con quienes todo esto tiene demasiado que ver, seguiremos, que duda cabe, como en tantas otras cosas, un consejo del manso Martín Fierro de *La vuelta de Martín Fierro*: "Saber olvidar lo malo (decía ese gaucho quejumbroso y roquista) también es tener memoria".

¿Qué documentalista argentino hará *Videla, eine*

*Karriere*? ¿Lo mostrará en las veladas de gala del teatro Colón, recibiendo durante veinte minutos los aplausos de un público en pie? ¿Mostrará este documental al pueblo argentino festejando fervorosamente el Mundial de los generales? ¿Lo mostrará en Plaza de Mayo vivando al general del Mundial, quien saludaba desde la Casa de Gobierno con los pulgares en alto? ¿Exhibirá los rostros de los que pronunciaron el oscuramente célebre "por algo habrá sido".¿Exhibirá los rostros de los que decían: "Si Videla va a Italia, en dos días termina con las Brigadas Rojas"? ¿Interpretará —el documental *Videla, eine Karriere*— el atroz pasado argentino como parte de la carrera, de la biografía del general Videla? No, ni siquiera esto, puesto que, tal como van las cosas, el triste destino que le espera a este país es que el documental *Videla, eine Karriere...* sea una biografía laudatoria.



# HITLER EN LOS KIOSCOS DE BUENOS AIRES

Los kioscos de nuestra ciudad son como vidrieras de los acontecimientos. Uno se detiene, mira y es poseído por los acontecimientos. Lo que importa, la noticia —o la *construcción* de la noticia— está allí: desde la frivolidad hasta la tragedia. Durante estos días ha aparecido un libro. Un hombre con un corte de pelo extravagante y un bigote a lo Chaplin nos mira desde la portada. Tiene un brazalete con una svástica en su brazo izquierdo. El libro se llama *Mi lucha*. Y el hombre —que, claro, lo ha escrito— es Adolf Hitler.

¿Qué hecho ha convocado la aparición de este libro? ¿Qué aspecto de nuestra realidad viene a esclarecer? ¿Por que se ha tornado *actual*?

Pocos ignoran que durante los últimos tiempos se han producido un par de hechos estridentes en torno de la cuestión judía en la Argentina. Primero, un hombre ligado a los más altos estratos del poder le ha dicho *judío piojoso* a un periodista.Y luego el gran rabino Salomón Ben Hamú fue salvajemente golpeado por una pandilla. Paralelamente, Hitler aparece en los kioscos de Buenos Aires.

No es casual: alguien ha pensado que el libro del Fürher puede *vender bien* en medio de esta coyuntura. Lo cierto es que, notoriamente, puede ayudar a esclarecerla desde la patología, desde la perversidad de una lógica del racismo y la violencia. Porque, en verdad, Hitler odió a los judíos, odió a la prensa y predicó la violencia como metodología del poder.

Veía, Hitler, en el judío al elemento racial e ideológico opuesto al ario. No le negaba inteligencia. Por el contrario: el judío, insiste, es inteligente. Pero, aclara, tiene una inteligencia maligna. Es un ser impuro, disolvente. Se introduce en los pueblos —sobre todo en el alemán— para dominarlos, para vivir a costa de ellos, para explotarlos. El judío, remarcará una y otra vez el Fürher, es un *parásito*.

En cierto momento escribe: "Aprendí a comprender y a apreciar la historia en su verdadero sentido". Siempre este tipo de mesiánicos paranoicos cree estar en posesión del sentido de la historia. Y siempre, también accede a la certeza de encarnarlo. ¿Cómo no se va a sentir autorizado para disponer de las vidas de los otros? El es la historia, su sentido. Todo aquello que se opone a sus designios es reacción, demencia, escoria insensata.

Hitler no demora en encontrar en el judío al ser más pernicioso que atenta contra ese *sentido de la historia* que él, Hitler, cree encarnar. "El antípoda del ario —escribe— es el judío." Le reconoce al judío un "decantado nivel cultural". Pero no para el Bien, sino para el Mal. El judío es astuto, veloz, insidioso. El ario, lejos de ello, es "todavía ingenuo e ilimitadamente franco". El judío, así, le roba al ario el país que le pertenece: Alemania. ¿Cómo lo hace? La prensa juega en eso un papel decisivo. Escribe Hitler: "Un grave cargo más pesó sobre el judaísmo ante mis ojos cuando me di cuenta de sus manejos en la prensa, en el arte, la literatura y el teatro". La prensa, de este modo, es un tenaz elemento de poder en manos de los *judíos usurpadores*. Y la prensa es



implacable. "Aquello —escribe el Fürher— que de ordinario denominamos 'opinión pública' depende más bien casi en su totalidad de la idea que el individuo se hace de las cosas a través de la llamada 'información pública'" "En un tiempo increíblemente corto —sigue Hitler— este pernicioso poder era capaz de crear un determinado ambiente de opinión." ¿Y quién domina la prensa? Responde Hitler: ese "eterno bacilo disociador de la humanidad, el judío y siempre el judío".

¿Cuál es el propósito del judío? No otro que apoderarse de los pueblos entre los que se infiltra. "El judío —escribe el Fürher— fue siempre un parásito en el organismo nacional de otros pueblos (...) *propagarse* es una característica típica de todos los parásitos, y es así como el judío busca siempre un nuevo campo de nutrición". En suma: "El judío es un cuerpo extraño en el organismo nacional".

No será exagerado conjeturar, ahora, que las cosas están un poco más claras. Un alto funcionario del poder, aquí, en la Argentina, le ha dicho a un periodista *judío piojoso*. Desde la lógica del racismo el agravio es de una precisión notable. No le dice *judío de mierda*. No, *de mierda*, aquí, les decimos a todos: a los gallegos, a los tanos y también, a los judíos. Pero nadie dice: *gallego piojoso*. Nadie dice: *tano piojoso*. Eso, *piojoso*, los racistas se lo dicen al judío. Y se lo dicen porque piensan, como Hitler, que el judío es "un cuerpo extraño en el organismo nacional". Un parásito. En suma: un piojo, una liendre.

Seamos redundantes. Busquemos *piojo* en el diccionario de María Moliner. Dice: "Nombre aplicado a varias especies de insectos que viven parásitos en el cuero cabelludo". Busquemos *piojoso*. Dice: "Se dice de la persona que lleva habitualmente piojos". Y añade otra acepción: "Miserable, sucio y andrajoso". Con lo cual vemos la excepcional precisión que tiene el vocablo *piojoso* para la lógica antisemita: no sólo permite señalar a un organismo ajeno a la comunidad nacional, a un

parásito (tal como lo definiera Hitler), sino que permite también señalar la suciedad. Es decir, todo eso que dice el racista cuando dice: *judío roñoso.*

Si, además, este calificativo se le aplica a un hombre de prensa, el pensamiento paranoico y tenaz del Fürher se encuentra explicitado con feroz exactitud: son esos judíos de la prensa, esos eternos agitadores, esos parásitos, esos seres ajenos al ser nacional, quienes siempre perturban, opinan y forman lo peor de la opinión pública.

Como vemos, hay expresiones que no se dicen porque sí. Que responden a algo mucho más profundo que a un *estallido momentáneo*. En alguna contundente medida, Hitler, hoy, está en los kioscos de Buenos Aires porque la expresión *judío piojoso* lo ha convocado.

Y luego, la violencia. También la agresión al gran rabino está en las páginas de *Mein Kampf*. Escribe Hitler: "En un momento dado debió ponerse en práctica aquel recurso que ciertamente se impone con más facilidad a la razón: el terror, la violencia". El Fürher habrá de valorar desaforadamente la fuerza, la violencia física. La utilizará, una y otra vez, como elemento de dominio sobre las masas. Escribe: "La psiquis de las multitudes no es sensible a lo débil, guarda semejanza con la mujer, cuya emotividad obedece menos a razones de orden abstracto que al ansia instintiva e indefinible hacia una fuerza que la integre, y de ahí que prefiera someterse al fuerte a dominar al débil". Esta certeza de que tanto las multitudes como las mujeres gozan sometiéndose al fuerte es una constante en el libro de Hitler.

Ahora está allí, en los kioscos de nuestra ciudad. El agravio y la violencia lo han convocado. Y no podía ser de otro modo: siempre que alguien le diga *judío piojoso* a un periodista, Hitler, otra vez, estará presente, vivo, vociferando su doctrina de odio, de exterminio, de muerte.



## EL HIMNO DEL PUEBLO DE ISRAEL

Una de las interpretaciones que obstinadamente se ha abierto paso a partir del trágico atentado a la AMIA es la que propone a la sociedad argentina como una *sociedad inocente*. Se ha dicho: "Este no es un país antisemita. La Argentina fue, por en contrario, un país receptor y generoso de todos quiénes vinieron a habitar su suelo. Los judíos, entre ellos". Queda aquí, planteado el concepto de *país generoso*. Un país generoso, claro está, no puede ser sino un *país inocente*. He escuchado a Mariano Grondona concluir su comentario del programa del jueves 21 diciendo: "Somos una sociedad inocente, latina y desprotegida". La actitud resultante de quiénes incurren en tales postulaciones es el estupor: "¿Por qué nos ocurre esto a nosotros? ¿Acaso no hemos sido siempre un *país abierto*? ¿No hemos recibido a quiénes cruzaron el mar en busca del amparo de nuestra tierra?".

Convengamos que sería arduo demostrar la existencia de *sociedades inocentes*. La gran contradicción de una novela genial como *La peste* de Albert Camus radica en su texto final: "El (el doctor Rieux) sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba (...) que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede perma-

necer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa (...) y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierta a sus ratas y las manda a morir en una ciudad dichosa".

¿Hay *ciudades dichosas*? ¿La peste viene de afuera, sorprende a la desprotegida *ciudad dichosa* o, por el contrario, como *también* lo indica el texto de Camus, acecha permanentemente entre sus muebles, sus ropas? ¿Una *ciudad dichosa* es una *ciudad inocente?* Para muchos, muchos que han hablado durante estos días, sí: Buenos Aires era una ciudad dichosa y una sociedad inocente. Y no es así. Aquí hay nazis porque hubo nazis, hay racistas porque hubo racistas y hay muertos porque la muerte ha sido una de las modalidades de la política argentina.

La peste y el odio, el racismo y el antisemitismo hace tiempo que anidan entre nosotros. Durante la semana trágica de 1919 los jóvenes patrioteros que formarían la *Liga Patriótica*, dirigida por el orador bravucón y fascista Manuel Carlés, atacaron los barrios judíos de Buenos Aires. Los primeros pogroms se organizaron en Buenos Aires como parte de la represión impiadosa a los obreros de los talleres Vasena. Años después, el día de la revolución contra Yrigoyen, el deslenguado Carlés diría a sus fanáticos: "¡Voy a dirigiros la palabra, rápida como tiro de fusil!". No eran lerdos los nuestros para incorporar la verborragia violenta del fascismo. Fascista y antisemitas como Carlés fueron Lugones, Ibarguren y Hugo Wast. Más cercano a nosotros (mucho más cercano a nosotros, a nuestra *sociedad inocente*, de hoy) fue antisemita un coronel sedicioso quien, luego de una asonada antidemocrática, se despidió de sus soldados carapintadas diciéndoles: "Y recuerden no hay caballos verdes ni judíos honrados". También más cercano a nosotros, un político de nuestra *sociedad inocente* un hombre que no es nada menos que el presidente de la Cámara de Diputados de nuestra *sociedad inocente*, le dijo *judío piojoso* a un periodista.



Durante esos días aparece en los kioscos de Buenos Aires (pie de imprenta: diciembre de 1993) la obra de Adolf Hitler, *Mi Lucha*. En su capítulo XI se lee: "El judío fue siempre un parásito en el organismo nacional de otros pueblos". Un parásito, es decir: una liendre, un piojo. Así, ¿hay algo más impecablemente hitleriano que decirle judío piojoso a un judío?

Lo que realmente nos alarma de nuestro presidente (y mucho tiene que ver con esa alarma el atentado a la AMIA) es que considera que puede hacer de los destinos de la República instrumentos de su infinita egolatría. El envió naves al Golfo Pérsico. Fue una decisión suya: un decreto de su omnímoda voluntad. Luego vienen los seguidores del partido que lo sostienen y apoyan parlamentariamente su decisión. Pero, ante todo, esa decisión fue suya. Fue parte de su egolatría: él decide, él quiere pertenecer al Primer Mundo, él envía las naves. Nos incluye, así, en un conflicto para el que, internamente, nuestra seguridad no está preparada.

Luego, cuando la tragedia de *esa* irresponsabilidad nos arrasa, *él* decide que habrá Supersecretaría de Seguridad. (A propósito: ¿cómo le sonará a la colectividad judía la sigla S.S.?)

¿Qué es un fundamentalista? Alguien, ni más ni menos, que postula que sus creencias son el fundamento de lo real, el destino inexorable de la historia y que, por consiguiente, todo aquel que se le opone se opone a la realización de los más elevados designios que puedan trazarse sobre esta tierra. Un fundamentalista, siempre, se piensa a sí mismo como un elegido. Y jamás considera que puede anidar un atisbo de verdad en quiénes se le oponen.

Han muerto niños el 18 de julio de 1994 en el atentado a la AMIA. No hay nada más *escandaloso* (más aberrante para la condición humana) que la muerte de un niño. En la novela de Camus muere un niño. Lo aniquila la peste. El cura Paneloux le dice al doctor Rieux. "Esto nos subleva porque sobrepasa nuestra me-

dida. Pero es posible que debamos amar lo que no podemos comprender". Rieux le responde: "No, padre. Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados".

Me niego a amar a la Argentina que se pretende inocente. *Este país no es un país inocente*. Los monstruos nos han llegado de afuera para turbar nuestra esencial pureza. No fueron islámicos quiénes hicieron, aquí, desaparecer a millares de personas. No fueron los islámicos quiénes hicieron desaparecer a los *desaparecidos de la AMIA*, a los que yacen bajo los escombros. Fueron argentinos. Socios, sin duda, del terrorismo internacional. Pero argentinos. Con un oscuro linaje, con una larga tradición en esta sociedad contaminada, contradictoria, atravesada por miserias, aberraciones, crueldades sin nombre y también por actos maravillosos, que testimoniarían, siempre, no sólo en favor de este pueblo impuro, sino también de la condición humana. Como el acto del 21 de julio, en la Plaza del Congreso, en el que miles de argentinos (judíos y no judíos) cantaron el Himno Nacional y escucharon y hasta tararearon, los no judíos, con una torpeza noble y conmovedora, los bellos acordes del himno del pueblo de Israel.



## TENER O NO TENER CINE

Todo el cine que se hizo bajo el gobierno radical fue radical. A primera vista —cómo no reconocerlo— esta afirmación puede parecer excesiva. No lo es. Sólo será necesario señalar la relación entre ciertas facetas políticas y culturales para demostrarlo.

El radicalismo asume su gestión luego de la dictadura. Saben, los radicales, y he aquí uno de sus grandes méritos, que la diferenciación con el sistema represivo de los militares tiene que ser absoluta. Deciden, entonces, apropiarse resueltamente, con enfático fervor, de la representación de la libertad de expresión y de la democracia en su totalidad. Advierten que la cultura ha sido uno de los ámbitos más sofocados por la dictadura. Y resuelven potenciarlo. Toda conquista en el terreno de la libertad cultural tendrá la cobertura política del gobierno y, por consiguiente, lo beneficiará, aun cuando la obra aceptada y crediticiamente favorecida sea opositora. A veces, sobre todo en estos casos.

Tomemos una película de esos años. De un año emblemático: 1984. Tomemos *Los chicos de la guerra*. El filme de Bebe Kamin comenzaba con una impecable leyenda que decía: "Esta película ha sido posible gracias

a la vigencia del estado de derecho en la Argentina". La leyenda era impecable porque era, ante todo, cierta. De aquí que la gente aplaudiera al leerla. El subtexto de la leyenda era: "Hay un gobierno que garantiza el estado de derecho". Y ese gobierno era el radical.

Ocurre que el cine, para su saludable despliegue, exige un ámbito de libre disenso. Así, la administración radical se beneficiaba con cada filme, ya que cada uno de ellos era expresión del nuevo estado de las cosas, de los derechos y las libertades vigentes. Con lúcida coherencia, el radicalismo benefició al cine como una de las esenciales facetas —quizá la más esencial, la más distintiva— que el gobierno estaba cubriendo: la de la libre expresión, la democracia, la abolición de la censura. Así, puso una parte del aparato del Estado al servicio del cine.

La situación es muy distinta para el menemismo. La etapa que históricamente viene a cubrir no es la de la democracia, la cultura y la libre expresión. Seamos claros: no las va —con mayor o menor convicción— a negar. Pero ocurre que esas instancias permanecen como conquistas ya logradas durante el radicalismo. El gobierno justicialista viene a dar respaldo político a otra instancia: la económica. Se trata de un enorme intento por concentrar todo el poder en esa esfera. La leyenda de apertura de los filmes producidos durante la administración menemista debería ser: "Esta película ha sido posible gracias a la vigencia del Plan de Convertibilidad en la Argentina". ¿Alguien aplaudiría?

Al expresar a la economía y no a la cultura, la libre expresión no beneficia al menemismo como lo hacía con los radicales. De este modo, el menemismo desconfía de la cultura. Al ser el suyo —según hemos dicho— un proyecto de traslación y concentración de todo el poder en la esfera económica, la disidencia (posibilidad central de la cultura) le duele, lo hiere, lo perjudica. No puede decir como los radicales: he aquí lo disidente, un derecho que nosotros aceptamos, defendemos y garan-



tizamos. No, esto ya quedó en el crédito de la gestión radical. El proyecto menemista es el de la desregulación de la economía y, por consiguiente, el de la concentración económica, el de la oligopolización de la sociedad. Para esto, de nada le sirve la cultura. Incluso una película que, según se dice, es peronista, una película como *Gatica, el Mono* (1993, Leonardo Favio) es terriblemente incómoda para el menemismo. Ahí se ven los bombardeos y los muertos de junio de 1955. ¿En qué puede interesarle esto a un presidente que acaba de asistir al sepelio del responsable de aquella masacre? Y también: ¿en qué puede interesarle al presidente del indulto un filme como *Un muro de silencio*? Y también: ¿en qué puede interesarle al gobierno de la desregulación económica las pasiones cooperativistas de los héroes de *Un lugar en el mundo*? Maldita la gracia que le harán a los popes de la economía los personajes de Aristarain: "¿Y les vamos a dar plata para que nos hagan películas sobre cooperativistas?".

Porque ésta es la causa más grave, la que realmente está imposibilitando al cine argentino. La que lo está imposibilitando más allá del éxito de dos o tres o cuatro películas. (Exito, además, excesivamente promocionado, que tiende, con frecuencia, a restarle su verdadera dimensión al problema, a sofocarlo entre premios, notas de gran despliegue y adjetivos desmesurados.) Porque, para decirlo claramente, el drama del cine argentino reside en que, aquí, no hay cine sin apoyo del Estado.

Lo que ocurre (lo que dramáticamente ocurre) es que los privatistas miden al cine con la vara con que han medido a la industria nacional, que está, según se sabe, destruida, tal como lo puede comprobar cualquiera que se entregue a la triste tarea de merodear por Avellaneda o Munro. Allí, donde desde el lejanísimo 1983 ya se decía que se iban a levantar todas las persianas de las fábricas.

Así como nuestras industrias son, hoy, casi impro-

ductivas y esencialmente funcionan como importadoras y distribuidoras de mercancías extranacionales, poco les molestaría a los privatistas y cultores del libre mercado cubrir las pantallas de los escasos cines que van quedando en el país con productos extranjeros. "¿Quieren cine?", dirán muy serenamente. "Vayan a ver *Aladdin* o *Jurassic Park*". Porque, al fin y al cabo, para ellos las ideas de soberanía, identidad o individualidad nacional son pura basura, escoria proteccionista y populista que se opone, arcaicamente, al impulso del capitalismo modernizador, transnacional.

Pero no se puede medir al cine con la vara de la economía privatista. En países como el nuestro el cine es un vehículo de expresión, de identidad. Pocos tienen su potencia, su posibilidad de penetrar en otros mercados, expresándonos. De aquí que no importe si cubre sus costos o si obtiene beneficios, lo importante es que se haga. El Estado, cuando actúa en función comunitaria, no tiene por qué obtener beneficios.

Claro que lo esencial, aquí, es el tipo de Estado que se desea implementar. Si el Estado queda reducido al mero rol de gendarme social, a mero custodio de los buenos negocios de las empresas sobrenacionales, poco pueden esperar de él la cultura en general y, en el caso que nos ocupa, el cine.

No hay que olvidar que para los neoliberales, para los desmanteladores del Estado, cualquier intervención del mismo que no sea de mera cobertura político institucional del rumbo de los negocios será tildada de dirigismo, estatismo, peronismo del '45 o bolcheviquismo. Así, denunciarán una y otra vez la ineficiencia de un estamento —el Estado— que no está para dar ganancias, sino para permitir que ciertos proyectos que tienen relación con la autonomía y con la identidad nacional (por más difusa que ésta sea; sobre todo hoy, cuando casi dramáticamente, estamos en su búsqueda) sean posibles. Ganar dinero es más fácil y menos complejo que hacer una nación. Las empresas transnacionales quieren ganar dinero. El Estado argentino, en lugar de malvenderles, entre la frivolidad y las gestiones turbias, el país, debería no renunciar a los resortes que posibilitan las decisiones económicas, políticas y culturales fundantes de una comunidad. Entre ellas, el cine.



Por eso, claramente, hay que señalar: no habrá cine —ni cultura— sin un estado lo necesariamente fuerte como para impulsarlo, subsidiarlo, protegerlo y fortalecer su distribución. Sin un Estado que entienda que un país existe cuando dice algo, no cuando es dicho por otros. No cuando recibe e incorpora como propia una expresión ajena.

En suma: no se trata de ganar o no ganar plata. Se trata de tener o no tener cine. De tener o no tener una identidad, una cultura, de ser o no ser un país. Todo esto es altamente grave y problemático porque quienes piensan exactamente lo contrario —es decir que no es necesario que el país se exprese, sino que alcanza y sobra con asumir como propias expresiones mundiales hegemónicas— no sólo habitan entre nosotros, sino que, además, gobiernan.

# CINE NACIONAL, TEJADOS Y RUISEÑORES

Una vez más (exactamente el miércoles 27 de abril de 1994), la gente que hace el cine argentino salió a la calle para peticionar por su derecho a existir, a existir ellos y el cine argentino, ya que no conciben ni toleran una existencia sin la otra. La pasión que los empuja es tan enorme como la que alimenta los grandes amores. Así, saben, sencillamente, pero hasta los extremos más exasperados del conocimiento, pero no podrán vivir sin esa pasión. Ella justifica sus actos y les da un sentido. Una buena razón para vivir —solía decir Albert Camus— es una buena razón para morir. En suma: para jugarse entero por ella.

Ahora fueron al Congreso. A sacudirles la modorra, la indiferencia o los intereses equívocos a los legisladores. Es notable que en una época en la que se sale poco a la calle, en la que se tiende a creer que *todo* el compromiso de un ciudadano con lo social pasa por un voto en la urna de tanto en tanto, estos obstinados del arte sepan atiborrar un espacio público y pedir a viva voz lo que, saben, les pertenece.

¿Qué es lo que les pertenece? Nada menos que el derecho a crear nuestra cultura. Porque no podemos distraernos en esto: los tipos ésos que hacen el cine argentino (directores, actores, productores, fotógrafos, escenógrafos, guionistas, electricistas, pizarreros) no luchan sólo por el cine, luchan por la existencia de una cultura propia. Una manera de ver el mundo que es intransferiblemente argentina. Y ese derecho, hoy, los tipos del cine lo están asumiendo en nombre de la totalidad de los artistas argentinos.

No se trata aquí del viejo dilema nacional y popular: patria o colonia. Nadie se está jugando por algo tan ampuloso, y, acaso, tan indescifrable como la patria. El cine, hoy, se juega por su derecho a producir imágenes y no meramente recibirlas. No sabemos si entre la condición de país activo y productor de cultura o país pasivo y receptor de cultura está en juego esa esencia escasamente tangible que es la patria, sí sabemos que están en juego nuestras pasiones por expresarnos, por decir algo propio, por trabajar con nuestro idioma, por elaborar nuestras imágenes. Una visión del mundo que está condenada a ser propia.

Alguna vez, Borges, escritor asiduamente acusado de extranjerizante, escribió un texto definitivo: "El escritor argentino y la tradición". Se detuvo en unos versos de Enrique Banchs. Dos líneas apenas. Sacó de ellas una inapelable teoría que ilustrará por qué —irrestañablemente— un país debe acceder a su cultura, a su propia expresión. Banchs había escrito: "el sol en los tejados y en las ventanas brilla". Borges dice: "Enrique Banchs escribió estos versos en un suburbio de Buenos Aires, y en los suburbios no hay tejados sino azoteas". Banchs, también, habla, luego, de los ruiseñores. Y dice Borges: "El ruiseñor es menos un pájaro de la realidad que de la literatura, de la tradición griega y germánica". ¿Qué ocurre pues con Banchs? ¿Debemos condenarlo al purgatorio de la cultura no argentina, no nacional? No: Banchs es un escritor profundamente argentino. Borges nos dice por qué: "Yo diría —dice— que en manejo de estas imágenes convencionales, en esos tejados y en

esos ruiseñores anómalos, no estarán desde luego la arquitectura ni la ornitología argentina, pero están el pudor argentino, la reticencia argentina; la circunstancia de que Banchs, al hablar de ese gran dolor que lo abrumaba, al hablar de esa mujer que lo había dejado y había dejado vacío el mundo para él, recurra a imágenes extranjeras y convencionales como los tejados y los ruiseñores, es significativa: *significativa del pudor, de la desconfianza, de las reticencias argentinas; de la dificultad que tenemos para las confidencias, para la intimidad*".

Sé, desde luego, la argumentación de los cruzados de la lógica de mercado: toda regulación traba la libertad de los hechos económicos. La ley del cine regula la economía; queremos, dicen, que la economía sea libre.

Bien, no es así: *nosotros queremos la libertad de la cultura antes que la libertad de la economía*. Y un país estructuralmente débil como el nuestro, la cultura no puede ser libre ni puede, meramente, existir sin un apoyo del Estado. Apoyo, desde luego, que no deberá implicar ningún condicionamiento ideológico.

Será apropiado decirlo claramente: *o es libre el mercado o es libre y existe una cultura propia.* Si el mercado queda libre a su dinámica interna es devorado por los dueños del mercado, es decir, las grandes corporaciones. Si el mercado es cuidadosamente *regulado* para proteger determinadas expresiones nacionales (por medio de las cuales se funda, nada menos, nuestra *identidad*) es posible avizorar la posibilidad de una expresión propia.

Para muchos, quién no lo sabe; alcanza con que veamos *Jurassic Park* para considerar que hay cine en el país. O aun *La lección de piano*. Pero no nos alcanza con que haya cine en las pantallas de los cines argentinos. Queremos, sobre todo, que haya *cine argentino*. Porque el film de Jane Campion es maravilloso. Pero, ¿por qué habrá de ser utilizado para negarnos la visión de una cineasta argentina sobre el amor, el desamparo, el silencio?



Queremos que nuestros escritores escriban sus textos, que los actores digan sus líneas, que los directores hagan sus movimientos de cámara, que nuestros fotógrafos busquen sus fuentes de luz y nuestros escenógrafos encuentren o construyan sus locaciones. Un país puede ser una actividad plena, una entidad creativa, puede decir palabras o crear imágenes grandiosas, sublimes o mediocres. *Lo que no se le puede negar es la posibilidad de hacerlo.* Hasta en la mediocridad (si no es definitiva, si es el estadio de una búsqueda que no acepta detenerse) hay más vida que en la muerte.

En junio de 1837 los jóvenes románticos del Río de la Plata (Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Juan María Gutiérrez, Marcos Sastre) inauguran el *Salón Literario*. Se proponen lanzar al país por los caminos de la modernidad. Son apasionados, lúcidos, están llenos de lecturas e ideas nuevas. Consideran que la emancipación material de la patria ya ha tenido lugar y ha sido obtenida bajo el protagonismo de la espada. Creen que, ahora, otra emancipación se hace necesaria: la emancipación espiritual, que será obtenida bajo el protagonismo del pensamiento. *Tendremos héroes (afirman) pero saldrán del campo de la filosofía.*

El más talentoso de los talentosos jóvenes del *Salón Literario* era Juan Bautista Alberdi, quien ya había publicado un importante libro. Se llamaba *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho.* En su espléndido *Prefacio* Alberdi realizaba una ardorosa defensa del pensamiento como herramienta insoslayable para construir una nación. Escribía: "Una nación no es una nación sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen". Escribía: "Y como la filosofía es la negación de toda autoridad que la de la



razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social. *Es preciso, pues, conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad*". Y por fin, concluyendo, escribía: "Gobernémonos, pensemos, escribamos y procedamos en todo, no a imitación de pueblo alguno de la tierra, sea cual fuere su rango, sino exclusivamente como lo exige *la combinación de las leyes generales del espíritu humano con las individuales de nuestra condición nacional*".

Los jóvenes intelectuales del *Salón* ambicionaban unir nuestro destino al de las naciones más desarrolladas de la tierra. Para ellos, Francia era la cultura. Inglaterra el poderío económico. También coincidían en otra cosa: España era el pasado, el atraso, lo que debía ser dejado atrás, una rémora de la colonia. A nadie, por consiguiente, puede sorprender que desearan quitarse de encima las tradiciones hispanas. *Y también el idioma.*

Hubo varios y memorables discursos el día de la inauguración del *Salón*. La pasión por quebrar con la herencia española surgió en casi todos ellos. Decía Echeverría: "Somos independientes pero no libres. Los brazos de España no nos oprimen, pero sus tradiciones nos abruman". Y Alberdi, sin hesitación alguna, afirmaba que España nos hacía dormir en una cuna silenciosa y eterna. Así, no demoraron en encontrar el eslabón exacto que era necesario quebrar para emanciparnos de la agobiante influencia española: el idioma. Dijo Juan María Gutiérrez: "Quedamos aún ligados (a España) por el vínculo fuerte y estrecho del idioma: pero éste debe aflojarse de día en día a medida que vayamos entrando en el movimiento intelectual de los pueblos de Europa. Para esto es necesario que nos vayamos aclimatando con los idiomas extranjeros". Y Alberdi fue aún más directo: afirmó que nuestro pensamiento americano combinaba "mil veces (más) con el movimiento rápido y directo del pensamiento francés, que no con los contoneos del pensamiento español".

Ahora bien, pese a la actitud algo ingenua de los jóvenes del *Salón* de pretender, por decirlo así, reemplazar el español por el francés, lo que primaba en ellos no era sólo el deseo de integrarse a las naciones hegemónicas del proceso histórico en ese entonces, sino mantener, simultáneamente, una *individualidad nacional* que debía surgir de una actitud reflexiva acerca de nuestras peculiaridades como nación autónoma, particular e intransferible. Reconocía, Alberdi, dos niveles: 1) *las leyes generales del espíritu humano*; 2) *las leyes individuales de nuestra condición nacional*. Y propugnaba la creación de una *filosofía nacional* que fuera el resultado de la lúcida urdimbre entre esos dos estamentos.

Por decirlo claramente: ni las leyes generales del espíritu humano debían sofocar, anular las leyes individuales de nuestra condición nacional ni éstas debían impedirnos la integración con el movimiento modernizador del siglo.

Las cosas ocurren de muy distinto modo bajo el gobierno que preside el doctor Carlos Menem y sus asesores en *globalización*. Este concepto, *globalización*, expresa exactamente aquello a lo que Alberdi se oponía al proponer una filosofía para fundar una nación. *La globalización es la negación de las particularidades nacionales*. Es la negación de toda filosofía que marque una diferenciación dentro de un marco totalizador que permita la expresión y la creatividad autónoma de sus elementos particulares. Nunca habló Alberdi de algo tan tosco y contundente como *relaciones carnales*. Esta idea, lanzada con el humor exfordiano del canciller de la administración Menem, es de una notable precisión. Significa afirmar que el proceso de globalización que hegemoniza Estados Unidos implica la negación de los particularismos nacionales, de las diferenciaciones.

Creo que Alberdi y los profetas actuales de la *globalización* hubieran coincidido en algo: en la necesaria relación con las naciones que marcan, en una determinada coyuntura, el rumbo de la historia. Creo que hubieran disentido en muchas otras cosas. Para Alberdi *complementación* no es *anulación de la identidad*, sino búsqueda de la misma. Para Alberdi no se trata de anular las diferencias, sino de combinar las coincidencias. Es posible que su pasión por el movimiento de la modernidad lo haya llevado al extremo de proponer el francés como idioma de reemplazo del español. Pero esta arista de su pensamiento, que expresa el momento más exasperado de la voluntad combinatoria, jamás lo llevó a olvidar la idea de una filosofía que buscara obsesivamente la *sustantividad de los particularismos*. En suma: una nación no puede someterse íntegramente al poderío material y cultural de otra, aun cuando ésta encare la hegemonía política a nivel mundial.

Estas líneas responden a una curiosa situación que se ha planteado en el país: un Secretario de Cultura, un hombre de la administración Menem, ha tratado de impulsar una *ley de defensa del idioma castellano*. El Presidente, con total coherencia con los propósitos de la *globalización*, lo desautorizó. (Lo que no implica que no lo autorice mañana, ya que, con este Presidente, nunca se sabe.) La globalización, dijo, no tiene nada que ver con leyes de defensa del idioma tradicional de este país. *La globalización* (y esto es lo que, aunque no lo ha dicho, piensa) *habla en inglés*. Si cayó el Muro de Berlín, si cayeron las autonomías nacionales, los particularismos, ¿cómo habríamos de ponerle trabas al *sale*, al *diet*, al *light* o al *fuck you*? It's Diner's time.

No sería apresurado conjeturar que (pese a su metodología de sesgos autoritarios: en cultura nada se consigue prohibiendo, sino promoviendo valores alternativos a los que se desea conjurar) el Secretario de Cultura se ha equivocado de Gobierno.

## EL SALTO

Karl Jaspers, un filósofo alemán de este siglo, solía describir la fe como un salto. Decía, Jaspers, que, en cierto momento, los argumentos racionales para acercarse a Dios se agotaban. Que, en cierto momento, ya no había pruebas, evidencias, certezas, deducciones, inducciones u otros trabajosos artilugios de la mente. Decía, así, Jaspers, que, en cierto momento, para acceder a la fe en la existencia de Dios hay que saltar. Y que este salto, claro, es, en sí mismo, el acto de la fe.

Este salto tiene algo de valentía, de irracionalidad, de ceguera. Se salta cuando las evidencias se han agotado. Se salta porque se anhela acceder a algo más que el conocimiento de los estadios racionales que es necesario recorrer para llegar a ese algo. Es un salto no garantido. Supone dejar de lado la vanagloria de la razón. Pero, por el contrario, muchos a lo largo de la historia humana han pensado que ese salto es el acto más noble y valiente de la razón.

Si trasladamos esta interpretación al terreno de la práctica política no serán pocas las conclusiones (de alto valor para una hermenéutica de la acción política) que podremos extraer. En política se le teme al vacío.



El vacío es visualizado como el no-espacio. Se dice, en política, y se lo dice constantemente, "hay que ganar espacios". También: "Hay que sumar espacios". O "no hay que ceder espacios". Pocas veces se dice: *Hay que crear espacios*.

La creación del espacio requiere, es la práctica política, el mismo coraje que el salto en la fe. Y tiene sus mismas característica. Los políticos, mientras se mueven dentro de los espacios existentes, lo hacen con serenidad, con astucia o con torpeza, pero no los atrapa el vértigo. Así, negocian, dialogan, ceden espacios, ganan espacios, comparten espacios. Pero, por decirlo así, están en el espacio. Se sienten inmersos en el tablero de lo real. Y lo real es lo que existe. Y, según la célebre frase de Perón, "la única verdad es la realidad".

Es casi imposible para un político atreverse al vértigo de los espacios nuevos. Es tal el pragmatismo en que se desarrolla su práctica que lo nuevo se le aparece como un abismo, como el vértigo, como la más pura irracionalidad. El político imagina lo real como un tablero o como un plato, si recordamos esa otra frase de Perón que aconseja no quitar los pies, precisamente, de ahí, es decir, del plato.

El plato es lo fáctico, lo dado, lo efectivamente existente. De este modo, los políticos razonan como ajedrecistas. Y es esta simetría la que suele enorgullecerlos con mayor plenitud. Se dice: *un ajedrecista de la política*. Con lo que se está diciendo: un maestro para moverse en los casilleros de lo real, en el tablero de la realidad, de la verdad.

No obstante, el momento más brillante de un político suele producirse cuando quiebra con esta interpretación pragmática del arte que ejercita. Cuando se atreve al coraje del místico o del artista, esos quemadores de naves, esos buceadores de lo nuevo, esos desdeñosos de todo tipo de anclajes. El *salto* del político es la búsqueda del espacio nuevo, de la realidad no dada, de la verdad que está en otro lugar que la realidad; un lugar

que habrá que crear, y que para hacerlo habrá que tener el coraje que requiere *todo* acto de fe: saltar al vacío, sin garantías, sin argumentos, con más voluntad que razón, o con la racionalidad del coraje, que abre, siempre, el horizonte de la historia. Nunca están dadas las condiciones, siempre hace falta algún pacto más, alguien más con quien hablar, nunca nos acompañarán todos los que deseamos nos acompañen, siempre nos dirán que es muy pronto, que actuamos sin consenso, más allá de los aparatos del partido, de los *cuerpos orgánicos*, siempre nos dirán que es un salto al vacío, que aún hay que esperar. *Saltar, pese a todo esto, es el acto histórico fundacional por excelencia.* Podríamos decir: la historia no la hacen quiénes le temen al vacío. Y si decimos esto es porque creemos, como hijos de la modernidad, que aún los hombres pueden hacer su propia historia y no meramente padecer la que otros han diseñado para sofocarlos.

Para quiénes tienen sus raíces históricas (su pasado, su anclaje) en los partidos mayoritarios argentinos *saltar* consiste en la práctica imaginativa y laboriosa del *salidismo*. Han muerto muchas cosas en la Argentina de nuestros días. Han quedado atrás muchas formas de hacer política. Y la principal, diría yo, es la del *entrismo* político.

El entrismo es la práctica de un obstinado redentorismo. Se dice: este partido político (pongamos: el peronismo o el radicalismo) ya no me expresa, está cada día más lejos de las razones que alguna vez convocaron mi adhesión, pero, permaneciendo en él, podré redimirlo, y lo haré luchando desde adentro, ya que el único lugar es el de este partido, por su historia, por su arraigo en el imaginario de las masas, y por muchas cosas más que justifican mi presencia redentora en él.

Supongo, a esta altura de los tiempos, que el redentorismo entrista podrá, razonablemente, entrar en su definitivo ocaso. Hoy, el entrismo es:

1) una excusa para permanecer dentro de una estructura reaccionaria y corrupta; 2) incurrir en la sospecha de que se desea permanecer, bajo el ropaje del *progresismo redentor*, dentro de esa estructura para beneficiarse, al fin y al cabo, con sus frutos impuros. Hoy, la ética es el salidismo. La aceptación de un pasado, que expresa el espesor de la experiencia de un político, pero la clara manifestación del alejamiento de las estructuras perimidas y corruptas de partidos que ya no expresan lo nuevo, sino lo arcaico, los cacicazgos espurios los pactos indignos, los verticalismos sin concenso, la política como arte de las infinitas ramificaciones de la inmoralidad.

Estas líneas no pretenden más que saludar un premonitorio acto de la escena política argentina. Dos políticos que hunden sus raíces en los cosificados *partidos mayoritarios* parecen dispuestos a dar el salto creador de todo lo posible *horizonte progresista*. Si la unión entre Alvarez y Bordón está a la altura de los tiempos quizá los tiempos puedan indentificarse con la altura de sus sueños.

# Tercera Parte

# Temas de la modernidad y la posmodernidad

*¿Qué es hoy un* progresista? *¿Qué es hoy un* reaccionario? *¿Que vigencia tiene (o no) Marx hoy? ¿Qué diferencia existe entre la actitud histórica del hombre de la modernidad y la del hombre de la condición posmoderna? ¿Es realmente libre la sociedad que propone la economía de libre mercado? ¿Puede la libertad económica expresar la libertad del ser humano?*

*Con respecto a esta última pregunta no será innecesario decir que si bien (tal como lo afirmé en la segunda parte en* Abracadabra, Argentina*) la libertad es lo que caracteriza el espíritu del hombre Occidental, esa libertad es negada para el campo existencial a través de las asincronías y desequilibrios sociales que genera la libertad de mercado. Digámoslo así: la libertad que Occidente postula desde la actitud fundante del* cogito *cartesiano es negada cuando sirve, la libertad, para entregar el mercado a la voracidad de las empresas sobrenacionales que excluyen constantemente de la esfera del consumo y de la dignificación social a crecientes cantidades de seres cuyo horizonte existencial entra en un cono de sombra irredimible.*

*El breve ensayo* La novela como crisis de la totalidad y el sentido *se publicó parcialmente en el suplemento cultural del matutino* Clarín. *Aparece, aquí, su texto completo. Su propósito es explicitar la vitalidad actual del género novelesco y explicitar, asimismo, que, en muchos casos, esa vitalidad proviene de la aplicación al campo literario de categorías del pensamiento de la crisis de la modernidad (o, si se quiere, categorías de la posmodernidad) que, aunque reaccionarias en el campo político, exhiben una gran dinámica en el espacio de la narratología, con lo cual se demuestra que no hay una situación de reflejo o continuidad entre política y literatura.*



# PROGRESISTAS DE HOY

Una pena —una más, aunque no menor, entre tantas otras— aqueja a los progresistas de hoy: no saben cómo definirse. Si alguien les preguntara *qué es ser un progresista* tramarían un par de frases sobre la democracia, la equitativa distribución de la riqueza, la ecología y la lucha contra la corrupción. No mucho más. Y tramarían estas frases en la modalidad de la emoción, no de la certeza teórica, del discurso racional, fundamentado. Y si alguien, insistiendo, les dijera que el concepto *progresista* implica la creencia del progreso de la historia, y que la historia no progresa, no avanza ni retrocede, sino que, sencillamente, *es*, se desliza fragmentariamente, ajena a una comprensión totalizadora que dictamine qué es lo bueno y qué lo malo, lo progresivo y lo reaccionario, si alguien, en fin, les lanzara algunas de las argucias teóricas del capitalismo tardío, los progresistas se batirían en retirada, y lo harían sumidos en uno de sus más grandes temores: haber devenido arcaicos, haberse quedado inmóviles en un época histórica, en el sesenta o en el setenta, haber sido su-

perados por la historia, por una historia a cuyo avance apostaron y que, ahora, parece haberlos dejado atrás, con lo cual los progresistas de hoy padecerían la mayor de las humillaciones: *ser reaccionarios*. Seres fuera de moda, fantasmas del pasado.

Así queda esbozada una de las aristas centrales que ofrece la imagen del progresista de hoy: es un ser fuera de moda. Si, por decirlo brevemente, lo que caracteriza al progresista es el deseo de trascender su existencia individual en beneficio de causas mayoritarias, este deseo no goza de prestigio en las sociedades de hoy. Las ideologías han sido identificadas con el totalitarismo, con el fundamentalismo o el mero fanatismo. Las utopías —esos esbozos sobre la posibilidad de horizontes más plenos y justos— pertenecen al ámbito de la candidez. Y lo público ha sido ampliamente superado por la exaltación de lo privado. Las actitudes espirituales de moda son el escepticismo y el desencanto, miradas sobre la realidad que surgen de una autoproclamada lucidez, ya que así como se dice del progresista que es un cándido, un patético ingenuo, el escéptico se propone como un ser de profunda lucidez, un ser que detecta las verdaderas imposibilidades de lo real, ante las que el progresista, debido a su esencial ingenuidad, sería siempre ciego.

Cándido, lineal, ideologista, arcaico, ajeno al espíritu de los tiempos, todos estos conceptos para señalar al progresista se han resumido en otro que, en tanto los resume, los contiene: *psicobolche*. Con desdén, con ironía, con piedad se dice del progresista: es un psicobolche. ¿Qué se dice al decir esto?

Tomemos un ejemplo destellante: *Gaspar, el revolú*, tira cómica de mi amigo Miguel Rep. Gaspar —tratado, en verdad, con gran ternura por Rep— tiene barba, es menudo, sedentario, tiene sesiones de análisis tres veces por semana, lee a Kafka, a Freud, a Lacan, a Marx y a Sartre. Tiene alrededor de cuarenta años. ¿Por qué Gaspar es *revolú?* Porque ha soñado con la revolución.



Hábilmente, la palabra *revolución* contractada y acentuada en la vocal *u* da *revolú*, que, en rigor, debe leerse no como una contracción de *revolucionario* sino de *reboludo*. Así, *Gaspar, el revolú*, debe leerse *Gaspar, el reboludo.*

Este personaje expresa la imagen del psicobolche argentino, un tipo humano que se extiende, sobre todo, desde Corrientes y Callao hasta Corrientes y Cerrito. Que es *psico* porque se psicoanaliza y es *bolche* porque aún cree en la revolución. Ahora bien, debo confesar ya mismo que, aunque conozco a muchos de estos personajes, y aunque, en efecto, suelen ser patéticos (pero no menos patéticos que los profetas finiseculares del Movicom), nunca me gustó este concepto, ingenioso sin duda, de *psicobolche*. Pertenece, por decirlo claramente a la *ratio* macartista.

Veamos. Cierta vez, el interventor de ATC, Gerardo Sofovich, nombró al diario *Página/12* como *Página Bolche*. Con justicia, muchos se indignaron: eso, dijeron, es macartismo. Y más aún lo es en un país en el que el adjetivo *zurdo* fue la antesala del infierno para millares de personas. De modo que si se le quiere seguir diciendo *psicobolche* a todo tipo que se psicoanaliza, lee a Marx y cree en las causas sociales, adelante, el concepto, insisto, es ingenioso, describe a un tipo humano real y hasta puede sonar adecuado tanto en boca de un sociólogo del desencanto como de un joven empresario exitoso y posmo, pero no por eso dejará de ser lo que es: un concepto perteneciente a la modalidad simplista y brutal con que el macartismo califica a sus enemigos.

No obstante, aquí, los progresistas de hoy vacilan, temen al ridículo, a la moda de los abanderados del fin del siglo. ¿Cómo atreverse a criticar el concepto *psicobolche*? ¿Cómo criticarlo sin ser —a la vez— calificados de psicobolches? ¿O no es un irremisible psicobolche quien se atreve a criticar el concepto *psicobolche?*

No será ocioso concluir una aproximación a esta te-

mática con un par de certezas: los progresistas de hoy, para afirmar su identidad, no debe avergonzarse de lo que son. Si alguien les dice psicobolches, que lo diga, allá él, está utilizando la lógica del macartismo. Si alguien les dice que las utopías han muerto, que lo diga, allá él, bastará, como paso inicial, con no creerle. Y además, con decirle una sensata, contundente verdad: murieron muchas utopías, murió la idea de progreso histórico, murieron las ideologías como totalidades que contenían en sí todas las certezas y todas las respuestas, pero no murió el ideal proyectivo de la existencia, no murieron las causas sociales ni murieron las ideas, aunque ahora se expresen, saludablemente, más como preguntas que como respuestas.

Y si pensar así es estar fuera de moda, y si lo es porque la moda —ahora— se realiza en la economía de mercado y en el pragmatismo del orden político neoconservador, entonces sí, los progresistas de hoy, como paso fundante para definir su propio rostro, deben estar, absolutamente, fuera de moda.



## REACCIONARIOS DE HOY

¿Se puede —hoy— decirle reaccionario a un reaccionario? Esta pregunta implica una aseveración: que reaccionarios hay. Que hay justificadores de las desigualdades sociales como expresiones lógicas de la sociedad de competencia, justificadores del desempleo como elemento de regulación económica, defensores de la exclusión social, de la sociedad de los dos tercios. Que hay racistas, xenófobos, defensores de la expansión industrial, mercantilista o científico-técnica aun al costo de la depredación ecológica. En fin, reaccionarios. Pero, ¿se les puede decir reaccionarios?

Gianni Vattimo, un filósofo italiano posmoderno, escribe: "En italiano y en otras muchas lenguas, según creo, es todavía una ofensa llamarle a uno *reaccionario*". Observemos el tono de la frase: "Según creo", dice Vattimo, como si le costara aceptar que tal cosa aún ocurriera. Y también dice: "Es todavía una ofensa". Y lo dice como refiriéndose a un vestigio de lejanas modalidades de pensamiento, a una rémora de viejas culturas políticas. De modo que hoy ni siquiera es una ofen-

sa decirle reaccionario a un reaccionario, puesto que tal concepto se ha transformado es un arcaísmo; pertenece, por decirlo así, al infinito museo de los trastos viejos de la cultura. Casi, entonces, podría decirse que, hoy, la palabra *reaccionario* ofende a quien la usa, pues la palabra reaccionario ha devenido reaccionaria.

Hagamos la prueba. Digámosle reaccionario a un reaccionario. Pero a uno inteligente, que los hay, y muchos. Nos responderá: "¿Usted todavía usa esa palabra? Hágase cargo, entonces, de las consecuencias. Al decirme reaccionario usted está postulando que en la historia hay una *acción* y una *reacción*. ¿Un poco mecanicista, no? Pero sigamos: al decirme reaccionario usted postula que hay en la historia *un* progreso contra el que, reaccionariamente, yo reacciono. Al decirme reaccionario usted postula la existencia de un historia única, lineal, e identifica esa linealidad con la noción de progreso. ¿Puede usted demostrarme que la historia es una, y no una fascinante variedad de historias diferenciadas, cada cual con su propia e intransferible temporalidad? ¿Puede usted demostrarme que la historia avanza en totalidad, que existe una historia universal cuyo motor es el progreso, y que contra ese progreso yo estoy reaccionando? Yo mismo le voy a dar la respuesta: no, no puede. Usted, al decirme reaccionario, incurre en visiones arcaicas de lo real. Cree en viejas ideas, como la idea de totalidad, que implica la idea de revolución, y que requiere la vigencia de una ideología. Usted, al decirme reaccionario, cree que la Historia es una totalidad a la que se debe transformar de raíz, integralmente. Y esto, mi amigo, es la ideología. Porque las ideologías son esos sistemas que afirman tener respuestas para todo y que —y esto es lo esencial— afirman que sus postulados necesariamente se van a cumplir. Y que, en consecuencia, oponerse a ellos es convertirse en eso que usted dice que soy yo: un reaccionario. De donde vemos que el concepto *reaccionario* pertenece al mundo de las ideologías. Y las ideologías



—¿lo sabe usted?— han muerto. De modo que utiliza usted un lenguaje muerto. Un lenguaje, me permitiré decirle, reaccionario".

El pensamiento neoconservador —nos atreveremos, sin embargo, a decir— hace un uso, precisamente conservador (*¿reaccionario?*) de los problemas que se relacionan con la crisis de la modernidad. *La idea de progreso, en efecto, ha muerto.* Ya nadie puede hoy creer en *una* Historia (concepción típica de las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX) que avanza linealmente, en *totalidad*, hacia horizontes de irresolubilidad de los conflictos. Pero el pensamiento neoliberal hace la lectura conservadora —es decir: *la instrumentación reaccionaria*— de esta cuestión. Dice: *si la historia ya no progresa es porque ha muerto.* Dice: al morir la idea de progreso murió la historia.

También es cierto que ya es imposible la postulación de una sola historia. Se acabó la historia universal. La Historia, hoy, no se lee como el gran mural que solía descifrar Hegel. Hoy asistimos al *zapping* de lo histórico. Fragmentos, discontinuidades, desmigajamientos, desagregaciones, caleidoscopismo. El vértigo de los *mass-media*, lejos de exhibirnos la unidad de la gran Historia humana (su sentido totalizador, su *unidad sustancial*), nos exhibe parcialidades infinitas, que no sólo no se totalizan, sino que se parcializan cada vez más. Parcialidades de parcialidades. La apoteosis de los particularismos, el irrefrenable *trizamiento* de lo real: esto es el *zapping* de lo histórico.

La ratio neoconservadora realiza la *instrumentación reaccionaria* de este hecho. Dice: *la historia ha devenido incomprensible*. ¿Y quién intenta *transformar* algo que no se puede comprender? Obviamente, para transformar algo tenemos que comprenderlo. Si no podemos comprenderlo permanecerá como está. Que es, exactamente, lo que desea la ratio neoconservadora. *Vemos, así, la constante instrumentación reaccionaria de un diagnóstico correcto.*

Es cierto —también lo es, sí— que las ideologías han muerto. ¿Pero en qué *exacto* sentido? Han muerto como explicaciones absolutas de la realidad, como sistemas cuasirreligiosos que garantizaban un destino de redención, un horizonte (dominio de la naturaleza por la razón instrumental, triunfo de la Ciencia, reino de la libertad, sociedad sin clases) cuya realización estaba asegurada, un futuro de plenitud al que se marchaba inexorablemente. Es cierto —una vez más, también— que semejante desmesura en la postulación de *una* verdad generó fanatismos, totalitarismos, exclusión —aun brutal y violenta— de cualquier otro criterio alternativo.

Pero no es menos cierto que la ratio neoconservadora realiza —también aquí— la instrumentación reaccionaria de un diagnóstico correcto. Transforma la muerte de las ideologías en la muerte de las ideas. *O, más exactamente, utiliza la muerte de las ideologías para poner a las ideas bajo sospecha.*

Si hemos ya afirmado que ha muerto la idea de progreso, la visualización de una Historia única y lineal y el universo normativo redentorista de las ideologías, ¿es necesario afirmar que, asimismo, han muerto las utopías? Pero también aquí —con ineludible presteza— se requiere preguntar: ¿en qué *exacto* sentido han muerto? Han muerto como horizontes de realización insoslayable. Han muerto como teorías que no sólo requerían nuestros sueños, sino que también aseguraban su realización.

La ratio neoconservadora no deja —coherentemente— de realizar la *instrumentación reaccionaria* de este diagnóstico correcto. Hablará, así, de la muerte de las utopías para quebrar las ideas de transformación social y, muy especialmente, para exaltar el pragmatismo. Si no hay utopías, argumenta, sólo vale el presente. Si sólo vale el presente, sólo cabe el pragmatismo. Si sólo vale el pragmatismo, ha muerto la ética. Si ha muerto la ética, todo vale. Y es aquí —precisamente aquí— donde la ratio neoconservadora establece un



estrecho maridaje con el ominoso universo de la corrupción.

Quizá, ahora, podamos decirle algo nuevo a nuestro interlocutor reaccionario. Podemos —con bastante solidez, creo— decirle: si usted cree que la muerte de la idea de progreso implica la muerte de la historia, si cree que la inexistencia de una historia única y lineal implica la incomprensibilidad de lo histórico, si cree que la muerte de las ideologías implica la muerte de las ideas, o si utiliza la muerte de las ideologías para poner a las ideas bajo sospecha, si cree que la muerte de las utopías implica la muerte del futuro, la clausura de los proyectos de transformación social, la exaltación del presente, del pragmatismo, la muerte de la ética, la consagración del todo vale y el consecuente maridaje de la política con la corrupción, si usted cree todo esto, usted —que quiere que le diga— es, decididamente, un reaccionario.

Con perdón de la palabra.

"La utopía es kitsch" pudo haber sido la frase más brillante escrita por Friedrich Engels. No lo fue por dos motivos: 1) porque Engels no escribía frases brillantes; 2) porque la palabra "kitsch", aunque ya existía en su época, no tenía aún nivel teórico. Pero, convengamos, este simplificador de las ideas de Marx, este discípulo infalible para sistematizar hasta la desmesura los errores de su maestro, bien pudo haberla escrito. Bien pudo, digo, convengamos, haber escrito esa frase: "la utopía es kitsch".

¿Por qué "convengamos"? Porque intento establecer esta "complicidad", este "punto de partida": el hombre —Engels, aún— que escribió, exasperando ideas escritas con su maestro casi treinta años antes en el *Manifiesto Comunista* (1848), una obra, por llamarla así, titulada *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenchaft* y habitualmente traducida como *Del socialismo utópico al socialismo científico*, bien pudo, digo, convengamos, haber escrito esta frase: "La utopía es kitsch".

Ahora bien, ¿desde *dónde* la hubiera escrito —Engels—, la frase? La hubiera escrito desde la Ciencia. Porque, bien leído, ese texto, por llamarlo así, sólo puede leerse de *una* manera, ya que su transparencia, su linealidad, es absoluta. Es un folleto, por llamarlo así, *evolucionista*: dibuja una *evolución*, entendida como *progreso*, del socialismo utópico *al* socialismo científico, tal como impúdicamente lo explicita su habitual traducción castellana. Desde la Ciencia, entonces, visualizada como punto omega de un desarrollo dialéctico-progresivo, bien pudo, Engels, digo, convengamos, haber escrito esa frase: "la utopía es kitsch".

¿En quiénes pensaba —Engels, todavía— cuando pensaba en "los utopistas"? Pensaba en Owen, Fourier y Saint-Simon. Pensaba en ellos, no con desdén, sino con cierto matiz piadoso. Porque era, en verdad, piadoso, decir de ellos, de los "socialistas utópicos", que eran lo que eran —es decir, esto: "socialistas utópicos"— "porque (cito) no podían ser otra cosa en una época en que la producción capitalista estaba aún poco desarrollada".

Este paralelismo de hierro entre el desarrollo del capitalismo y el desarrollo de la conciencia crítica, científica, esta, digamos, espesa herencia hegeliana que el mismísimo Marx nunca resolvió, a mi juicio, totalmente, subyace en esta visión piadosa que Engels entrega de los "socialista utópicos". Eran patéticos: elaboraban proyectos imposibles porque la historia no había puesto aún ante sus ojos las leyes objetivas de su desarrollo. Eran, también, cómo no, reaccionarios, ya que todo proyecto imposible condena al proletariado a la frustración. Pero eran (y se me permitirá decir: sobre todo) ingenuos, primitivos, no sólo pre sino también a-científicos, blandos e inofensivos. Soñaban con la "hermandad de todos los hombres del mundo", pero desconocían las leyes de la historia, las contradicciones, las crisis, las condiciones materiales, en fin, sobre las cuales debía montarse la práctica del proletariado para transformar la sociedad. Y era este desconocimiento (desconoci-

miento de la objetividad, de las leyes y las resistencias de lo real) el que los transformaba, exactamente, en lo que eran: "socialistas utópicos".

Así, Engels y su maestro Marx se transforman, según la fraseología sacralizada de la dogmática marxista, en los "padres" o "fundadores" del "socialismo científico". Y este "socialismo" se llama así, "científico", porque no es "utópico"; y no es "utópico" porque asume las resistencias de lo real, las contradicciones de la historia, sus leyes inexorables. En suma: este socialismo es "científico" porque no es "kitsch". Porque lo que es "kitsch" es la "utopía". Que "la utopía es kitsch" pudo haber sido, entonces, insisto, convengamos, la frase más brillante que Friedrich Engels jamás escribiera. Hegel, aventuro, hubiera escrito que los "socialistas utópicos" eran "kitsch" porque sus ideas carecían de "la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo". Pero claro: era Hegel.

Que "la utopía es kitsch" —vuelvo a Engels, aún— es una frase que Engels no escribió por un tercer motivo (que es el tercero, precisamente, porque se suma a los dos que mencioné al iniciar estas líneas y cuya relectura, ahora, se vuelve necesaria) que es —el tercero, el motivo— el siguiente: Friedrich Engels jamás, pero jamás, leyó a Milan Kundera. Posiblemente Milan Kundera leyó a Friedrich Engels, posiblemente lo leyó demasiado y posiblemente por eso lo enferma el comunismo. Del modo que fuere, lo cierto es que este escritor disidente, este oriundo de Praga, este divulgador de Nietzsche, este novelista exitoso y, en consecuencia, kitsch, escribió algunos textos, digamos, sugerentes sobre el significado de esta palabra. Digo: de la palabra "kitsch".

"Es una palabra alemana (escribe Kundera) que nació en medio del sentimental siglo diecinueve y se extendió después a todos los idiomas. Pero la frecuencia del uso dejó borroso su original sentido metafísico, es decir: el kitsch es la negación absoluta de la mierda; en



sentido literal y figurado: el kitsch elimina de su punto de vista todo lo que en la existencia humana es esencialmente inaceptable". Bien, la frase, según queda dicho, es sugerente. ¿Qué sugiere? Primero, sugiere: que Engels tenía razón. Que el "socialismo utópico" era "kitsch" porque era la "negación absoluta de la mierda". Es decir, de la materialidad, de lo concreto, de lo objetivo, de las leyes del sistema de producción capitalista. Pero atención, la frase también sugiere, segundo: que Engels era kitsch, y Marx también, y el marxismo todo, porque "el kitsch elimina de su punto de vista todo lo que en la existencia humana es *esencialmente* inaceptable", y Marx y Engels, entonces, y el marxismo todo y hasta todo intento de transformación social igualitaria es kitsch, porque si bien reconoce la "mierda" en la historia, la niega en los hombres, en su esencia, que es intransformable, ya que es "mierda". El marxismo, en consecuencia, no es "científico", también es "utópico", "kitsch", porque intenta transformar la sociedad, porque lucha por el igualitarismo, porque busca la hermandad de los hombres, y porque para hacerlo debe, necesariamente, no aceptar la "mierda", la "mierda" esencial, fundante, de la naturaleza humana. "La hermandad de todos los hombres del mundo (escribe Kundera para solaz de los burócratas del sentido común y el congelamiento de la historia) sólo podrá edificarse sobre el kitsch."

¿Cómo rescatar la utopía de las garras del kitsch?

# ROSA LUXEMBURGO EN EL FONDO DEL RIO

La buscaron durante la noche. Transcurría el mes de enero de 1919. Ella, Rosa, estaba detenida en el *Hotel Eden* y militares feroces y soliviantados aseguraban su cautiverio. Porque el Estado Mayor de la Garde-Kavallierie-Schützen-Division también estaba allí, en el *Hotel Eden*, donde Rosa Luxemburgo agotaba las últimas horas de su vida.

Derrotada, ha escrito —el día anterior al que será el de su muerte— un artículo esperanzado, indigno quizá de su talento teórico, pero digno de su temple, de su mística combativa. Derrotada, ha escrito: "La trayectoria del socialismo (...) está sembrada de derrotas. ¡Y, sin embargo, esta historia conduce irremisiblemente, paso a paso, a la victoria final!".

La buscaron durante la noche. Apenas la sacan del *Hotel Eden*, un soldado, un hombre de apellido Runge, la desmaya de un culatazo. Runge era un subordinado del capitán Waldemar Pabst, comandante de la Garde-Kavallierie-Schützen-Division, cuyo Estado Mayor estaba en el *Hotel Eden*, donde también estaba Rosa y de donde ahora, esta noche, la han sacado para golpearla y subirla a un coche que arranca velozmente.



Este breve trayecto de Rosa Luxemburgo hacia la muerte ha sido narrado en un filme que se estrenó en Buenos Aires a fines de 1986. El filme, sobriamente, se titula *Rosa Luxemburgo*; y su directora, Margarethe von Trotta, narra este breve trayecto *de* Rosa Luxemburgo, con un estilo que explicita una infinita riqueza conceptual. Es así: buscan a Rosa durante la noche, la sacan del *Hotel Eden*, un soldado la desmaya de un culatazo, la suben a un coche, el coche arranca velozmente y un oficial, un oficial que sostiene un revólver en su diestra, corre hasta alcanzar el coche y treparse en su estribo. Así se pierden entre las sombras, entre la niebla.

El coche se detiene sobre un pequeño puente. Bajo el pequeño puente transcurre un río. El oficial, el oficial que sostiene un revólver en su diestra, el oficial que ha corrido hasta alcanzar el coche y treparse en su estribo, acerca su revólver a la sien de Rosa Luxemburgo. Semidesvanecida, como surgiendo de un sueño al que pronto habrá de retornar eternamente, Rosa dice: "No dispare". El oficial dispara. Luego, el oficial, o el oficial y dos de sus secuaces, agarra, agarran el cuerpo de Rosa y lo tiran al río. El cadáver se hunde.

Y aquí, sobre la imagen de este río en el que se refleja una luz blanca y fría, se detiene la cámara de Margarethe von Trotta. El agua, durante algunos instantes, se agita en círculos calmos, armoniosos. Brevemente se agita, tan brevemente que pronto la superficie del río recupera su tersura, su impavidez. Acostumbrados a la gramática del cine de biografías, esperamos entonces que ocurra algo. Algo, a la vez, previsible y deseado, tranquilizador. Que se oiga, por ejemplo, en off, la voz de Rosa. Por ejemplo, diciendo: "La trayectoria del socialismo está sembrado de derrotas". Frase tranquilizadora, no estridente pero tranquilizadora pues, aunque en ella Rosa habla de la derrota, de su derrota, nos dice también que toda derrota tiene un sentido, es parte de una *trayectoria*, de la trayecto-

ria al socialismo, nada menos. Pero no: no se oye esa voz. Rosa no dice nada: está muerta. Yace allí, muerta, en el fondo del río, de ese río que la cámara von Trotta encuadra obstinadamente, instrumentando una temporalidad excesiva, tan excesiva como la angustia que convoca. Recordamos otros filmes, otras biografías y otras imágenes finales. El caballo de Zapata galopando en libertad por la montaña. Un símbolo, claro está. Un símbolo que dice: el espíritu indomable (indomable como este caballo y esta montaña) de Zapata sigue vivo. Otros filmes, otras imágenes. *El caso Mattei*, por ejemplo. Vemos a Mattei morir entre las llamas, pero escuchamos su voz. Su voz que dice: "Algún día el petróleo será de los hombres que lo tienen bajo sus pies". Una frase, un mensaje, una imagen, siempre nos dejan algo los que, en el cine de biografías, mueren. Rosa no. La mujer que hoy, para estos años nuestros de hoy, ha filmado su vida, Margarethe von Trotta, no ha deseado tranquilizarnos. Ni una palabra, ni una imagen de Rosa en el final. Sólo ese río silencioso, definitivo.

¿Cómo leer, entonces, este final? ¿Cómo interpretar esta nueva, intranquilizadora gramática? Su riqueza conceptual, según queda dicho, es infinita. Las lecturas se multiplican. No hay muerte bella. La muerte de Rosa es sórdida, la tiñe la brutalidad de lo delictivo. También: la muerte de un militante es su derrota. Vale más cualquiera de los actos de su vida que su muerte. También: la revolución, tal como lo dice el título de una brillante novela de Andrés Rivera, es un sueño eterno. Pero el "sueño eterno" es también la muerte y Rosa, allí, desde el lecho barroso de ese río, es el duro y lúcido testimonio de la muerte de las revoluciones, tema tan caro a nuestra época, tan caro, sobre todo, a los socialdemócratas de ayer y de hoy, quienes tanto han hecho y tanto hacen para que Rosa siga allí, en el fondo del río, irrecuperable. También: ya no hay utopías. Puesto que si Rosa Luxemburgo era la utopía, la utopía, entonces, ha quedado allí, en el fondo eterno de ese río, del Landwehrkanal en el que Rosa Luxemburgo yace para siempre. Un solo tiro bastó.



Por último, presumo, esta lúcida cineasta alemana, Margarethe von Trotta, nos dice: nuestra época, cotidianamente abandona a Rosa donde está, allí donde la tiraron los militares del *Hotel Eden*. Y, entonces, la inevitable pregunta es: ¿qué nueva historia, que nuevo relato, que nueva voluntad, que nuevo protagonismo rescatará a Rosa Luxemburgo del fondo del río?

# LA ECONOMIA DE MERCADO COMO IDEOLOGIA

Dominados por una indignación que tiende a desarrollarse en el campo moral, muchas buenas personas, hombres sensibles de buen corazón, suelen exclamar: "¡Las ideologías no han muerto!". La indignación proviene de una legítima sospecha. Sospechan que el pensamiento neoconservador habla de las muerte de las ideologías para proclamar la muerte de las ideas —sobre todo de cualquier idea antagónica al actual estado de las cosas— y establecer así la apoteosis del orden establecido. Esto es cierto, pero sólo en uno de sus aspectos. No lo es en otro, y es este otro aspecto el que convendrá interrogar para ir más allá en una cuestión tan difundida como inadecuadamente abordada.

Seamos claros: *las ideologías han muerto*. O, si elegimos ser cautelosos para no irritar conciencias en tema tan delicado, digámoslo así: las ideologías están —hoy— irremisiblemente desprestigiadas. Ahora bien, hay una pregunta esencial para seguir avanzando, y es: *¿qué es una ideología?* Una ideología no son las ideas. No es, tampoco, un conjunto de ideas. O, al menos, no es meramente esto. Una ideología —arriesguemos una definición— es un conjunto estructurado de ideas, que se presenta como *verdad absoluta* sobre lo real, que excluye la posibilidad de verdad o de verdades parciales en ideas que no pertenecen a su corpus ideológico, que tiende a extenderse al campo político y a organizarse en estructuras verticalistas llamadas partidos o movimientos, y que instituye estamentos destinados a cristalizar las verdades instituidas en dogmas. Una ideología, de este modo, tiende, necesariamente, a la exclusión de lo otro, de lo distinto, elimina la autorreflexión, la autocrítica, la renovación de ideas, y hasta puede llegar a castigar de modo atroz y absoluto todo intento que implique la diversidad.

La hipócrita y perversa (por no usar adjetivos mas duros) falacia del pensamiento liberal de mercado consiste en afirmar su total ajenidad al orden de ideas y organizaciones que acabamos de describir. De aquí que —con énfasis digno de tal causa— afirmaremos: la economía liberal de mercado presenta todas las temibles aristas de una ideología, tal como las presentaron, en el cercano pasado, el nazismo o el comunismo, tomados —tan abusivamente que ya es necesario, al menos, mirar hacia el otro lado— como paradigmas de lo ideológico.

Es asfixiante la fuerza que la categoría de *mercado* ha tomado en el debate de ideas del mundo actual. Parecería un dios que todo lo resuelve. Parecería que todo pensamiento que no se estructure a su alrededor deviene anacrónico antes de explicitarse. Jürgen Habermas, por ejemplo, pensador progresista, heredero dilecto de la Escuela de Frankfurt, escribe: "Los cambios revolucionarios que están ocurriendo ante nuestro ojos nos ofrecen una lección inequívoca: las sociedades complejas no pueden reproducirse si no dejan intacta la lógica de una economía que se regula a sí misma a través del mercado" (*¿Qué significa el socialismo hoy?*). Luego, consciente de lo que ha escrito (*aun cuando lo restrinja a las sociedades complejas*), sospecha que sus "críticos de izquierda" calificarán tal texto como una "concepción política realista".

Pero, ¿qué otra cosa podría ser? Que alguien demuestre —si tal cosa fuera posible— la diferencia entre la "lógica de una economía que se regula a sí misma a través del mercado" y el campo yermo librado a la voracidad del capitalismo salvaje. Entendamos algo: *el fracaso del estatalismo dirigista no implica abrirle todas las fronteras al capital supranacional.* El mercado no se autorregula. Librado a su suerte, es presa fácil de las empresas sobrenacionales, elimina las soberanías e identidades nacionales (el capitalismo de mercado ve en esto un signo positivo) e instaura una nueva internacional: la internacional de las empresas sobrenacionales que dominan a su arbitrio el tan bendecido mercado. Toda idea de control de los respectivos países sobre sus avatares económicos (y, por consiguiente, políticos) desaparece.

Lo realmente increíble de esta cuestión es que el liberalismo —montado sobre el fracaso del dirigismo estatalista— presenta como nuevos sus más antiguos dogmas. ¿Cuál es la diferencia entre "la lógica de una economía que se regula a sí misma a través del mercado" y la vieja, añosa y siempre presente *mano invisible* de Adam Smith? Smith, en efecto, afirmaba que los intereses individuales eran armonizados —mejor que por el Estado— por una *mano invisible* que operaba como reguladora del mercado. Pero ocurre que no hay *mano invisible*, que la economía no se "regula a sí misma", sino que obedece a las leyes de hierro de las empresas *sobrenacionales,* a las que denominamos así porque no sólo ya no representan a una clase dominante, sino tampoco a una nación, ya que han constituido una internacional del dinero y el poder con enclave en todos los países del mundo y cuyo centro —si existe— es indescifrable y pragmáticamente móvil.

En suma, ¿por qué la economía de mercado es una ideología? *Primero:* porque se postula como una verdad única y absoluta, porque postula la libertad de mercado como el fundamento económico de toda posible sociedad. *Segundo:* porque las empresas sobrenacionales funcionan como organizaciones de poder ideológico, financiando fundaciones, técnicos, teóricos destinados a desarrollar y expandir sus valores económicos y sociales. *Tercero*: porque su abrumador dominio de los mass-media les permite una penetración ideológica en el tejido social con la que ni soñaron Goebbels o Stalin. *Cuarto*: porque han logrado desplazar categorías de pensamiento como soberanía o identidad nacional al basurero del populismo, reemplazándolas por el aplanador concepto de modernidad, que es, se supone, algo que alguna vez recibirán los países pobres de los países ricos. *Quinto*: porque la cantidad de condenados, de seres que mueren de hambre (y que intentarán, como lo intentan, ingresar a los países ricos, donde serán crecientemente perseguidos y hasta quemados en vida) supera los horrores de Auschwitz o Gulag, con lo cual, la economía de mercado como ideología se presenta, en el campo antropológico, tan cruel, *tan estructuralmente ligada a la muerte,* como el nazismo o el stalinismo.

# LA BENEVOLENCIA DEL CARNICERO

El capitalismo —se dice— tiene una imagen realista del hombre. El socialismo —se dice— tiene una esencial tendencia a idealizarlo. ¿Qué significa: *se dice*? *Se dice* quiere decir que eso es lo que dice la gente. Quizá los teóricos, más sofisticadamente, también. Pero esos conceptos pertenecen a lo que podríamos llamar *saber popular*.

Bien, interroguemos al saber popular. ¿Qué es lo que sabe? Sabe y dice que el socialismo es bueno, que es una bella idea, pero que es —precisamente— esto: una idea. Tan bella, tan alejada de la verdadera naturaleza del hombre que está condenada al fracaso. De este modo, el sujeto del socialismo —el hombre— no se merece el socialismo, ya que por su congénita naturaleza indigna es incapaz de realizarlo El socialismo pertenece al mundo de los sueños, de las utopías. Cuando se realiza —cuando el socialismo se vuelve real— la iniquidad de la naturaleza humana lo pervierte. Palabras más, palabras menos, esto es lo que mucha gente —que no citará a Marx ni a Lenin para avalar estos argumentos— piensa del socialismo.



Hay algo de cierto en esto. Los grandes teóricos del capitalismo jamás apostaron a la grandeza del alma humana. Construyeron una filosofía de mercaderes para una sociedad de mercaderes. Recurramos a un texto. Pero no a uno cualquiera, sino a uno de Adam Smith, algo así como el Marx del capitalismo. Smith, en marzo de 1776, publica su obra fundamental: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones.* ¿Qué idea tiene del hombre? ¿Qué antropología se agita en ese libro? ¿Qué virtud reclama de la naturaleza humana para construir la sociedad? ¿El amor, la comprensión, la compasión, el altruismo? No. Smith descubre una fuerza poderosa en el alma humana —tan poderosa que casi la constituye en totalidad— y hace de ella, por decirlo así, el motor de los procesos económicos. Esa fuerza es el egoísmo. Y el texto en el que Smith hace del egoísmo la última ratio del hombre capitalista es el siguiente: "El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide (...) *No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo: ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas*" (el destacado es nuestro).

Queda, así, constituida la sociedad de competencia, que se basa, naturalmente, en el *egoísmo*. Cada cual persiguiendo su propia necesidad hará lo necesario para construir una sociedad en que la necesidad de todos quede satisfecha. Esto es, digámoslo claramente, una superchería. La sociedad de competencia exaspera las peores tendencias de la condición humana.

No obstante, el capitalismo tiene una visión poética de este abismo ético. La competitividad —afirma— estimula el ingenio, la creatividad, el impulso vital. Una

sociedad de mercaderes establece la justicia en el ámbito del mercado: en sus igualdades y desigualdades. Cada uno —por sus propios méritos o por sus propias carencias— acabará ocupando el lugar que merece. Eliminar el egoísmo como centro de la ética es eliminar el motor de la iniciativa privada, su riqueza creativa, su inventiva infinita.

De aquí que Adam Smith nada espera de la benevolencia del carnicero. ¡Qué concepto! No lo extraviemos: *la benevolencia del carnicero.* Insistamos: ¿qué espera Smith de ella? Nada. Al carnicero, Smith le dice: "No quiero nada de su benevolencia, guárdese su benevolencia, quiero su egoísmo, véndame su mercancía y extraiga de ella su ganancia, eso dará dinamismo al mercado". ¿Qué espera el socialismo de la benevolencia del carnicero? *Todo.* Para decirlo claramente: no hay socialismo sin benevolencia del carnicero, ya que el socialismo le reclama lo mejor de sí, esto es: "Deje de lado su egoísmo. Sólo logrará apartarlo de sus congéneres. Ábrase a los sentimientos humanitarios. Entréguese a la construcción de una sociedad igualitaria, sin privilegios, sin injusticias".

Para Smith se puede fundar una ética *sin* la benevolencia del carnicero. Más aún: la ausencia de esa benevolencia —y el egoísmo ocupando su lugar— es lo que posibilita la construcción de un orden social y económico. Para el socialismo, nada es concebible *sin* la benevolencia del carnicero. Pero en vano la logrará del carnicero smithiano, puesto que éste es un ser egoísta, cerrado a la generosidad, a la aventura de unir su destino a los otros. Es un mercader. Un mercader al que, en verdad, es muy difícil echar del Templo.

Imaginemos a Walter Benjamin frente al carnicero de Smith. Imaginemos a Benjamin diciéndole que sólo hay una ética posible: unir nuestro destino con el de los castigados de este mundo, ofrecerles nuestra compasión y nuestro amor. ¡Qué brutal carcajada recibiría como respuesta! Y algo más: a la carcajada del carnicero



se uniría la del propio Smith. Pobrecito —pensaría— este hombre tan frágil y sensible. ¿Para qué quieren la historia y la economía la benevolencia del carnicero? Sólo reclaman su eficacia, y sólo podrá provenir de su egoísmo.

De aquí que resulte absurdo esperar que el capitalismo solucione los problemas comunitarios del ser humano. Es un sistema de mercaderes, con una filosofía y una sensibilidad de mercaderes. "El sistema —escribe Frederic Gaussen, columnista de *Le Monde*— sólo puede sobrevivir gracias a las desigualdades y a las injusticias que engendra, y únicamente los ingenuos pueden sorprenderse. Los tres millones de desocupados son el precio que tiene que pagar Francia por la modernización de su economía y por su enriquecimiento. Y la miseria de Africa, de América Latina o de los países del Este son la condición del desarrollo de Occidente." (*Clarín*, 10/4/93.)

Se habla hoy, con enorme insistencia, del fracaso del socialismo. Sin duda, los fracasos han sido muchos. Sobre todo: el fracaso del socialismo estatalista soviético. Pero existe en el socialismo —como parte de su ser— la pasión por responder a los problemas políticos y sociales reclamando del hombre no lo peor, sino lo mejor de sí. El socialismo reclama la benevolencia del carnicero. Quizá sea un gesto imposible, patético para muchos. Pero alguien, todavía, tiene que exigir sobre este mundo lo imposible para que algunas cosas sean posibles y hagan la vida más digna de ser vivida. Frase cuyo insalvable candor —sobre todo en una época cruzada por el pragmatismo, el escepticismo y el realismo salvaje— radica en rescatar, ahora, con el socialismo en el llano, un utopismo programático, que no postula su segura realización, pero que lejos de apostar por las aristas más oscuras de la condición humana, espera algunos frutos de sus excelencias.

Durante mucho tiempo el pensamiento socialista distinguió entre *reformistas* y *revolucionarios*. Reformistas eran los que querían cambiar aspectos, parcialidades del sistema de producción capitalista; revolucionarios, los que querían cambiar el todo, la totalidad. Así, fue siempre (dentro de esta esfera de pensamiento) un grave insulto decirle a alguien *reformista*, ya que el reformista era, ante todo, alguien que aceptaba el sistema, que proponía mejorar, suavizar algunas de sus más irritantes aristas, pero que aún creía que ese sistema debía ser mantenido en sus puntos esenciales.

Nada que ver con esto el revolucionario. El hombre de la revolución actuaba en base a un pensamiento de la totalidad: no será posible cambiar los aspectos parciales del sistema sin revolucionar la totalidad, ya que es la totalidad la que es injusta, ya que las parcialidades sólo expresan facetas de *una* totalidad aberrante: el sistema capitalista. Incluso siempre se deslizó sobre los reformistas la áspera sospecha que los convertía en agentes de la reacción: *querían cambiar particularismos para frenar el cambio de la totalidad.*



Esta pasión por el cambio de la totalidad le viene al marxismo desde sus más profundos orígenes. En las líneas finales del *Manifiesto comunista* es posible leer: "Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente" (1848). Texto que explicita un par de elementos esenciales: 1) Hay que cambiar la totalidad. Es la totalidad la que es injusta, abominable; 2) La totalidad se cambia por medio de la violencia.

Sin entrar en el análisis del tema de la violencia —propuesta en ese texto como mediación insoslayable para el cambio del *todo* social— señalemos que el texto propone una vía claramente autoritaria. Y —lo sabemos— estamos aquí señalando a la violencia bajo el nombre de *autoritarismo*. No es casual, ya que es este concepto el que nos llevará a uno de los textos más fascinantes y descarnados que haya producido, por medio de la pluma de Friedrich Engels, el pensamiento socialista.

Se trata de un texto breve; no más de cinco carillas, publicado en 1874. En él, Engels se indigna con algunos teóricos que desean indagar vías no autoritarias para la implantación del socialismo. Los tilda de blandos, los tilda de favorecer a la *reacción*.

Engels no tiene dudas en esta temática: no hay nada *más* autoritario que una revolución. La revolución supone un grado extremo del ejercicio del principio de autoridad. Escribe: "Todos los socialistas están de acuerdo en que el Estado político, y con él la autoridad política, desaparecerán como consecuencia de la próxima revolución social (...). Pero los antiautoritarios exigen que el Estado político autoritario sea abolido de un plumazo, aun antes de haber sido destruidas las condiciones sociales que lo hicieron nacer. Exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de la autoridad". Y, a continuación, escribe Engels un texto definitivo, durísimo, un texto a

través de cuyo análisis no es poco lo que se puede inteligir acerca de la encrucijada actual del socialismo, producto, no es nada osado afirmar, de interpretaciones como ésta. Escribe Engels: "¿No han visto nunca una revolución estos señores? Una revolución es, indudablemente, la cosa más autoritaria que existe, es el acto por medio del cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte por medio de fusiles, bayonetas y cañones, medios autoritarios si los hay; y el partido victorioso, si no quiere haber luchado en vano, tiene que mantener ese dominio por el terror que sus armas inspiran a los reaccionarios" (Friedrich Engels, *De la autoridad*, 1874).

La propuesta de Engels penetró profundamente en los socialismos reales del siglo XX. Analicemos la propuesta: El Estado autoritario sólo puede ser abolido a través de un acto supremo de autoridad; esta autoridad, a su vez, debe ser mantenida hasta que hayan sido erradicadas de la sociedad las condiciones que hicieron posible el Estado autoritario. La trágica contradicción de este razonamiento consiste en que plantea que para erradicar al Estado autoritario hay que crear *otro* Estado autoritario que, al barrer las condiciones de existencia del primero, posibilite llegar a la abolición del Estado autoritario.

Habría de ser Lenin quien completara algunos aspectos que Engels no alcanzó a desarrollar con mayor amplitud. Para abolir al Estado autoritario, Lenin habrá de proponer otro Estado: el Estado revolucionario (*El Estado y la revolución*). La etapa de abolición del Estado autoritario se denomina *dictadura del proletariado*, ya que tiene a esta clase social como vanguardia. Pero, como una clase social no puede sin organización ejercer la conducción de un proceso tan complejo como el de imponer la máxima autoridad para eliminar la autoridad, será el partido revolucionario de vanguardia el encargado de encabezar la dura tarea del autoritarismo estatal.

Toda esta problemática del *socialismo en el poder*



fue siempre terriblemente compleja y atormentó a los mejores hombres de esta ideología libertaria. Las preguntas se agolpan: ¿cuando termina la etapa autoritaria? ¿Quién decide que las bases que hicieron posible el Estado autoritario burgués ya han sido removidas por el Estado autoritario socialista? ¿Cuándo se acaba la dictadura del proletariado? ¿Cuándo el *partido* y el *Estado* dejan de actuar como vanguardia y en representación del proletariado? Entre las tormentosas páginas de *De la autoridad* de Engels y de *El Estado y la revolución* de Lenin se diseña, inexorable, la figura de Stalin.

Hace apenas un par de días me llegó un folleto del Instituto Goethe. Me informaban de la llegada de un escritor alemán que trataría, entre otros, el tema del fracaso de los socialismos reales a causa de sus *contradicciones internas*. Quiere decir, entonces, que es posible interpretar el fracaso de los socialismos reales con el andamiaje teórico del socialismo. Pienso que sí: que algunas categorías del pensamiento socialista siguen en pie como para, incluso y sobre todo, interpretarse a sí mismo. La ironía de la cuestión reside en que fue Marx quien pronosticó que el sistema capitalista de producción habría de caer por sus contradicciones *internas*.

No fue así. Las primeras en estallar fueron las contradicciones internas del socialismo. Que radican, fundamentalmente, en la propuesta institucional que estructuró para derrotar al Estado autoritario. Mal se puede erradicar un principio nefasto aceptándolo e incorporándolo como un elemento esencial del andamiaje jurídico-político. Los textos de Engels y Lenin (unidos al del *Manifiesto* que citamos al comienzo) se articulan así: a) supresión de la *totalidad* social. Se corre aquí el riesgo de transformar en totalitaria la categoría de totalidad; b) supresión del Estado autoritario por medio de la creación de otro Estado autoritario en el partido de vanguardia que encabeza la etapa de la dictadura

del proletariado. Se crea, así, una gigantesca burocracia represiva, que se autonomiza de sus bases, que se representa a sí misma, que mantendrá indefinidamente la necesariedad de la etapa dictatorial.

A través de estas ríspidas coordinadas se desarrolló la experiencia estatal-institucional de los socialismos reales en el siglo XX. No fue un buen camino. Había en efecto, *demasiadas* contradicciones interna. Sobre todo, una: ¿cómo edificar una sociedad libre por medio del autoritarismo, la burocracia y la represión? Habrá que intentar por otros caminos, ya que la *sociedad libre* está aún muy lejos de ser real.



# MARX, HOY

¿Por qué no tomar de Marx el más *sencillo* de sus textos? ¿Por qué no plantear su, todavía, insoslayable presencia a partir de uno de sus textos más conocidos? ¿Será simplificar un exceso a un filósofo reinterpretarlo desde una de sus afirmaciones más célebres, más traslúcidas, menos, por consiguiente, herméticas y hasta más populares?

Claro que no. Creo que lo vivo, hoy, de Marx, está expresado en la célebre undécima tesis sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".

He aquí el gesto paradigmático del hombre de la modernidad: la unión entre pensamiento y revolución. El verdadero pensamiento, para Marx, es el *pensamiento crítico*, y su fuerza radica en no aceptar el mundo como es, en conocerlo para transformarlo.

El hombre de la posmodernidad vive en la modalidad de lo privado, lo individual y lo pasivo. Lejos de ser sujeto admite ser objeto de una red causalítica, de un

mundo ya decidido, de un universo informático cuyo vértigo sólo reclama su pasiva contemplación desde la privacidad del hogar.

Lejos de ello, lo que exige la vieja tesis de Marx es la acción de los sujetos sobre la historia. Reclama el pensamiento crítico. Es decir, el pensamiento que no se enfrenta a la realidad como a un orden inmodificable, que no sacraliza lo dado, que no se rinde ante lo dado, que no se rinde ante lo constituido. Hay una esencial insolencia o, si se quiere, irrespetuosidad en el hombre de la modernidad ante el poder. El poder, se dice, lo fáctico, lo ya constituido no es el límite de mi acción. Lo fáctico es un punto de partida, una materialidad inevitable de toda posible acción. El hombre de la condición posmoderna, por el contrario, acepta la realidad efectivamente existente no sólo como lo inmodificable, sino como lo único posible. Y si hay algo más allá de lo inmediatamente dado ya se lo dirá la ciencia, ya se enterará por los diarios o por la televisión, pasivamente, como puede enterarse de la más insustancial de las noticias.

El gesto fundante de Marx tiene, claro, mucho de prometeico: el hombre les ha robado a los dioses el poder de decidir su destino. El gesto del ser massmediático posmoderno está en las antípodas de Prometeo: su destino, siempre, es decidido en otro lugar, por otros agentes históricos, por la manipulación infinita de la ciencia y la información.

Así, cuando Marx, en 1845, escribe que no basta con comprender lo real, sino que es necesario, también, transformarlo, inaugura el gesto esencial del pensamiento crítico. Que supone, ante todo, una posibilidad fundante para el ser histórico: la posibilidad de *comprender* la historia. Hoy, inmersos en el universo vertiginoso y ajeno de los significantes, pocos son los que sienten la posibilidad de acceder a la comprensión de lo real. Por el contrario, la certidumbre de poder comprender lo real ha abandonado al hombre de nuestro



tiempo, quien se ha resignado a comprender lo meramente indispensable, a ser objeto y no sujeto de la historia. Quiero decir: hay una enorme valoración de la inteligencia en la tesis de Marx. El hombre no es un ser pasivo, la historia no es una opacidad infinita, la razón puede penetrar la realidad y elucidar sus secretos resortes. Por ejemplo, ¿cómo piensa Marx la relación de Inglaterra con Irlanda? Para él no se trata de algo ya dado, de un dato inmodificable de la realidad. No: piensa esa relación, descubre el sometimiento de Irlanda a la metrópoli y extrae premisas para la acción. Jamás, dice, se liberará la clase obrera británica mientras continúe el sometimiento de los obreros irlandeses. Todo un esquema de interpretación (en verdad, muy valioso), es posible extraer de aquí: no habrá cambios históricos sustanciales en los países centrales en tanto no los haya en los periféricos, ya que la dominación de los países periféricos les permite a los centrales licuar sus contradicciones internas. Este es el ejemplo del pensamiento crítico: asumir la posibilidad de la comprensión de la historia y asumir, también que *comprender* la historia es el paso necesario para *transformarla*. Este, dije, es el gesto típico del hombre de la modernidad. No es posible negar, a esta altura de los acontecimientos históricos, que Marx acertó más en su postulación de la función crítica del pensamiento que en la vehiculización de las inevitables transformaciones que la crítica implicaba. Hemos oído hasta la exasperación que Stalin estaba presente en Marx y podríamos suscribir aspectos de esta interpretación. Sólo que este trabajo ya ha sido hecho. Ya sabemos que el pensamiento totalizador de Marx (hay que transformar *toda* la sociedad) devino totalitario, que su gnosticismo fracasó, que su pasión por extraer leyes objetivas y redentoras de la historia sólo fue el rostro de una religiosidad secularizada que no cumplió sus promesas, que su pensamiento institucional no fue más allá de la postulación de la dictadura del proletariado, lo cual significó

un erróneo aval a una etapa de necesario autoritarismo. Todo esto ya lo sabemos y no interesa seguir discutiéndolo. Pero estos *errores*, por decirles así, no alcanzan para decretar la *muerte* de Marx que tanto proclama el liberalismo de mercado.

Acierta, de este modo, Jacques Derrida, cuando en su reciente libro sobre Marx (*Spectres de Marx...*) se pregunta por las causas de la obsesividad neoliberal en enunciar y asegurar la muerte de Marx. ¿Qué es lo que *aún* tanto se teme de Marx como para que tanto se necesite proclamar su muerte? *Se teme la actitud existencial del pensamiento crítico*. Se teme que los hombres no se resignen, que no acepten la materialidad existente como el límite de lo real, que se animen a asumirse como agentes activos de la historia y no como meros receptores de la ideología consumista del capitalismo tardío, que tengan la lucidez y la valentía de decir *no*, que existan, *aún, intelectuales críticos* y no meramente funcionarios o técnicos, y que esos intelectuales críticos asuman la certeza de comprender el mundo y no meramente padecerlo, y que esa comprensión se prolongue, siempre, en una acción concreta, en una práctica de transformación. Que si bien, hoy, no se postule como transformación de la totalidad, no dejará por ello de afirmar que el conocimiento está al servicio de la dignidad de la condición humana, y que ningún paso, por pequeño que sea, será inútil si se da en esta dirección.

Un pensamiento crítico, en suma que se atreva, todavía, al impudor de reivindicar el sentido profundo y posible de las bellas palabras: libertad, solidaridad, justicia, igualdad, sustantividad de la vida.





1. Cualquier visión sensatamente empírica de las sociedades que se acercan al fin de siglo revelaría un desajuste escandaloso: el que se establece entre los reales conflictos que esas sociedades exhiben (marginalidad, extrema pobreza, concentración de poderes, racismo, xenofobia) y la ausencia de una teoría del conflicto. Existe una realidad insoslayablemente injusta, que establece exclusiones estructurales, que determina —por citar una— tragedias éticas, transgresiones a los valores elementales de una sociedad civilizada como la matanza de los niños de la calle en Brasil, y no existe, paralelamente, una teoría crítica de esa realidad.

Por el contrario, si algo existe como valor teórico predominante es la descalificación de las teorías sociales y políticas, la descalificación de toda posible teoría del conflicto y la, consecuente, postulación de una *mirada-cómplice*, no en el sentido ético, sino *cómplice* porque se requiere de esa mirada que no trascienda el orden social establecido, que se incluya como una dato más, como, digamos, el momento racional de una sociedad que propone pensarse a sí misma sólo desde su

propia interioridad, a partir de sus propios supuestos, de la aceptación de su insuperabilidad (no, en todo caso, por ser la mejor, sino por ser la única, o, como suele decirse también, la menos mala).

Mal puede, por consiguiente, elaborar una *teoría del conflicto* una sociedad en la que ha triunfado una *teoría de la aceptación*. Se acepta que los conflictos son estructurales y sólo solucionables (los conflictos sociales, por ejemplo) en alguna *tercera etapa* del modelo neoliberal de ajuste. Se acepta que no hay punto de vista externo al sistema, que no existe un punto que posibilite el surgimiento de una mirada alternativa, un *otro lugar* desde el cual pensar esta sociedad que se propone como *sociedad triunfante*, como resultado ganador de las antiguas teorías del conflicto.

He aquí el punto (o uno de sus aspectos esenciales) en el que la sociedades poscapitalistas de fin de siglo se harán poderosas: los conflictos, afirman, se han resuelto. Esta sociedad de fin de siglo, dicen, es el resultado de una radical resolución de los conflictos que urdieron la historia humana durante los dos últimos siglos. Esto, dicen, es lo que ha quedado en pie; quizá no sea lo mejor, pero es lo que se ha sostenido, lo que ha triunfado y, en última y evidente (visible) instancia, es lo que existe. Hay, así, una glorificación de la facticidad. Lo que existe es lo mejor, es lo posible, es lo deseable, es lo que justifica toda resignación (y la reclama) y es, también, un orden con crisis e injusticias, pero que no requiere ya una *teoría del cambio*, sino una *teoría de la paciencia*, una cuasi-religiosidad de la aceptación. Porque es tal el rechazo hacia las teorías del conflicto, que se postula la aceptación de toda indignidad antes que la incorporación de una teoría que proponga, por ejemplo, que la indignidad sólo se supera a partir del *conocimiento* de la indignidad. Esa teoría, lejos de conducir a su aceptación, o a la reverencia de teorías que proponen su eliminación en alguna tercera o cuarta etapa ilusoria del orden del capitalismo tardío, debe, para ser



efectiva, conducir a la creación de un nuevo espacio en la realidad: *el espacio de la mirada alternativa.*

2. La postulación del presente histórico como resultado de una *batalla ganada* implica (no es arduo descubrirlo) pensar la realidad desde una *lógica de guerra*. Sería así: hubo una guerra entre el poder crecientemente concentrado y los necesariamente excluidos por esa concentración. (La conceptualización de este tema es casi visual: *todo lo que se concentra, excluye. Todo lo que se expande, incluye.)* Las luchas impulsadas por las teorías del conflicto tendían a una sociedad incluyente, expansiva. El conflicto que denunciaban era, precisamente, el de un poder que tendía a su concentración y a la exclusión que esa concentración implicaba, y el de una sociedad civil que crecía y que reclamaba, con su crecimiento cuantitativo, una *inclusión cualitativa* dentro de las posibilidades económicas, sociales y hasta éticas y vitalistas que el poder concentrador se reservaba para sí. El resultado de esa guerra está a la vista: las sociedades que se constituyeron como resultado de la teoría del conflicto han terminado claudicando, han fracasado, se han —por tornar explícita esa *lógica de guerra*— rendido.

La *rendición incondicional* de los socialismos reales desautoriza la teoría que los instauró: la teoría del conflicto. Así, los filósofos neoliberales dictaminan: lo que ha fracasado estrepitosamente es toda teoría que postule que los conflictos pueden encontrar su punto de solución *fuera*, o por medio de la *superación* de las sociedades capitalistas triunfantes.

Queda establecida, de este modo, una lógica de la guerra, que lleva al campo teórico el resultado de, por decirlo claramente, la *guerra fría*. Lo cual es, en verdad, impecable. Quiero decir: nadie hubiera dejado escapar una oportunidad semejante. Si se triunfa en el campo fáctico, este triunfo se traslada al campo teórico. Así, la muerte de las teorías del conflicto (teorías que, esencialmente, recla-

man la existencia de una *mirada alternativa*, la existencia de un *otro lugar*) reside en el *derrumbe fáctico* de los socialismos reales, en el *triunfo fáctico* de las sociedades hiperdesarrolladas de Occidente.

Si la *guerra fría* era sostenida por *teorías calientes*, el fin de la guerra fría (el fin de las polaridades conflictivas) reclama teorías frías, teorías de lo estático, de lo congelado. Teorías, en suma, del fin de la historia.

3. Entre nosotros, esta temática tiene matices particularmente trágicos. El subtexto paralizante que recorre nuestro campo teórico-práctico es el siguiente: *la exaltación de los antagonismos conduce a la Muerte*. Así, se preguntará: ¿de qué sirvieron las consignas del antagonismo, de la polarización? ¿De qué sirvieron las consignas que *nacionalizaban* el esquema de la lucha de clases? ¿De qué sirvió decir patria sí, colonia no, imperialismo o nación, liberación o dependencia, Perón o Muerte? Sirvió, se dirá, para morir. Para que unos mataran y otros murieran. O para que todos mataran. Y, sobre todo, para que *demasiados* murieran por nada, por un enorme malentendido histórico, por la desmesurada exaltación de los antagonismos que condujo, coherentemente, a una excesiva valoración de la violencia y su consecuente desprecio por la vida. Todo esto se dice. *Y esta es una de las temáticas centrales de nuestro presente histórico.*

¿Exaltar los antagonismos debe conducir, necesariamente, a una exaltación de la violencia? ¿La teoría del conflicto implica siempre una teoría de la violencia como vía de resolución de los conflictos? ¿No conduce la teoría del conflicto a una visión belicista de la historia?

Pero también: ¿no es posible desligar la teoría del conflicto de la postulación de la necesariedad de la violencia histórica? ¿No hay vías para expresar los conflictos de la sociedad real en el campo teórico sin caer, a la vez, en la inclusión de la violencia como parte *resolutiva* de esa teoría?



He aquí un punto esencial: la violencia no puede ya presentarse como el mecanismo de resolución de la teoría del conflicto. Toda teoría implica una actitud reflexiva, y una cuestión teórica no puede remitir a una *mediación fáctica* (la violencia) para resolver los problemas que plantea. Aun, claro está, cuando así se haya hecho desde el inicio mismo de la teoría del conflicto.

Es necesario, también, revalorizar la categoría de *totalidad* sin sobreponerla sobre los particularismos. Pero es necesario, antes, no ceder a la tentación posmoderna de exaltar los particularismos para impedir una visión totalizadora de una sociedad que es, *hoy más que nunca*, global.

Se trata, en suma, de luchar contra todos estos impedimentos teóricos que se expresan en un pesimismo histórico paralizante y autodestructivo. Cuando algunos politólogos presumen que el dato más terrorífico del fin del milenio será el auge del terrorismo internacional, no hacen sino verificar una verdad tan contundente como alarmante: *cuando ya no se puede transformar el mundo, lo único que resta es destruirlo*. Esta es la ratio final del terrorismo, su fundamento más profundo, tanto teórico como humano. Abrir, entonces, un horizonte de posibilidad, crear la mirada alternativa, el otro lugar, el espacio de la mirada crítica, es restarle posibilidades a la Muerte, es *evitar que la Muerte ocupe el lugar que dejó vacío la teoría del conflicto*.

Hay una célebre frase de Albert Camus que dice: "Todo lo que aprendí sobre moral lo aprendí jugando al fútbol". He aquí la exaltación de lo colectivo. En el fútbol siempre se juega para la totalidad, se juega "para el equipo". Uno de los conceptos más desvalorizantes que pueden emitirse sobre las aptitudes de un jugador es: "No juega para el equipo". O también: "Es un individualista". De aquí la justeza de la frase de Camus: todo lo que había aprendido sobre solidaridad, sobre vivencia de lo colectivo, sobre accionar con los otros y para todos, lo había aprendido jugando al fútbol.

Hagamos, ahora, un traslado un tanto violento pero certero. Un chico juega con *videogames*. Años después declara: "Todo lo que aprendí sobre moral lo aprendí en los *videogames*". ¿Qué aprendió? Aprendió la exaltación del juego solitario, la ausencia del sentimiento colectivo, del sentimiento de pertenencia a una totalidad que lo incluya. Tal como el equipo de fútbol incluye a cada uno de los jugadores que lo componen y, asimismo, sin los cuales no podría constituirse.

Pero es el *videogame* el que instrumenta los valores que se exaltan (muchos, desde luego, como respuesta a la previa exaltación desmesurada de los valores colectivos). En este fin de siglo.

En un texto anterior (sobre la situación *actual* del pensamiento socialista) explicité que este pensamiento siempre acostumbró a distinguir entre *reformistas y revolucionarios,* siendo estos últimos los que querían transformar la totalidad del sistema, y siendo los primeros los que se proponían transformar aspectos parciales, particularidades, pero no el sistema, al que aceptaban como totalidad fundante.

Bien, podría decir que el pensamiento hegemónico de este fin de milenio se encuadra (si le aplicamos esa categorización) dentro de la esfera del reformismo. Ante todo porque acepta al sistema capitalista —en su versión neoliberal de economía de mercado— como la única formación económico-social *triunfante, vigente* y *legitimada.* Nada menos.

¿Qué categoría de pensamiento, qué hábitos y qué éticas surgen de tal aceptación? Hay, en principio, un desdén por lo colectivo. Un desdén por la totalidad. Hay una hipervaloración de los particularismos. De las causas sectoriales. Hay, en suma, un pensamiento caleidoscópico. Una sublimación de lo fragmentario.

Estamos llegando a nuestro tema: *lo privado.*

Se ha publicado durante los últimos años un intento pujante y, sin duda, deslumbrante acerca de *cómo mirar de otra manera* la historia humana.. Me refiero a la *Historia de la vida privada*, varios tomos que, entre nosotros, ha publicado Tauros.

En la introducción del Tomo VII, *La Revolución Francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*, Michelle Perrot (profesora de la Universidad de París) analiza brevemente el *pudor* de los historiadores para jerarquizar el ámbito de lo privado. ¿Qué era lo que generaba este *pudor* que se traducía en impotencia y, finalmente, en imposibilidad? No otra cosa que "el respeto del sistema de valores que hacía del hombre público

el héroe y el actor de la única historia que merecía la pena contar: la gran historia de los estados, las economías y las sociedades". Nosotros conocemos muy bien esta actitud historiográfica por el *Facundo* sarmientino. Hijo dilecto del historicismo romántico, *Facundo* es un texto de lo social, de la totalidad. Pretende explicar *en totalidad* los secretos de la Argentina, y recurre, para tal empresa, a una figura en la que se encarnan los vicios y virtudes de una nación. Sarmiento, es posible conjeturar, se acerca a lo privado en *Recuerdos de provincia*, pero vive atormentado y extasiado por el vértigo de la totalidad en *Facundo*, libro que se propone la narración de grandes acontecimientos, gigantescos destinos y causas profundas y finales de la vida de las sociedades.

Esta ambición y esta desmesura le venían a Sarmiento de su estudio de los historiadores franceses, quienes, a su vez, habían sido poderosamente influidos por el padre del pensamiento de la totalidad: Hegel. Es entonces, contra esta línea de pensamiento (no olvidemos que la pasión por la totalidad se traslada, en la filosofía política y social, de Hegel a Marx, quien elabora un pensamiento de la totalidad entendido como *transformación de la totalidad*, como *revolución*) que reacciona Michelle Perrot en el Tomo VII de la *Historia de la vida privada*. Define, así, a lo privado, como "una experiencia de nuestro tiempo".

Pienso que se trata de una definición notablemente exacta: lo *privado* es, en efecto, una experiencia de nuestro tiempo, de *este* tiempo que es también, en la aceptación a la impugnación, el nuestro. Perrot firma que para que se haya llegado a este momento de "exaltación de los particularismos y las diferencias" ha sido necesario "un vuelco en el orden de las cosas".

Este vuelco, sin duda, ha ocurrido: ha entrado en profunda crisis el pensamiento de la totalidad (el pensamiento *revolucionario*) que encontraba en el estudio de la "fundante materialidad económica" o en las "biografías del Estado" o en, por ejemplo, el papel de "las masas en la Revolución Francesa" su unívoco objeto de interés.



Es la crisis del pensamiento social la que ha abierto el espacio para la exaltación de lo privado. Y, coherentemente, con la crisis y en descrédito los conceptos de las éticas solidarias. Hoy se valora más lo privado que lo público. Hoy las disciplinas del Saber tienden a fragmentarse. Hoy cunden los particularismos, las *especializaciones*. Ha muerto, por ejemplo, la imagen del intelectual sartreano: el intelectual apasionado por testimoniar sobre la totalidad, por comprometerse con lo social, por expresarse a través de distintas disciplinas o, si se quiere, géneros literarios: ensayo, novela, periodismo, teatro.

No se trata de lamentarse, se trata de precisar una *situación histórica*.

Lo privado cunde en todos los ámbitos. Ya no se va al cine, se alquila un *video-home*. Los chicos desconocen el fútbol, se concentran en los *videogames*. Ya no se va de compras al mercado o a la tienda, actitudes que implicaban *salir a la calle*. Ya no se sale a la calle: las compras se hacen en *grandes ámbitos privados*: los supermercados o los shopping center. No es casual la proliferación de shopping: ahí lo público se puede vivir en la modalidad de lo privado. El shopping es un lugar *público cerrado*. Es un lugar custodiado. Ha incorporado la seguridad, la certeza, la serenidad del ámbito privado.

La política ha desterrado la territorialidad de la militancia. Ya no hay militancia. Ya no hay concentraciones en las plazas. Nuestro actual presidente es muy sagaz en esta cuestión: jamás festejaría la fecha fundacional del partido que preside en una plaza. No va a la plaza. No va a la cancha. Va al set de televisión. Es un político mediático. *Todos* los políticos son mediáticos. Porque es la única manera de *penetrar* donde la gente está: en su casa, en la privacidad del hogar.

Si la ética de la totalidad conllevaba el peligro de negar la *sustantividad de lo individual* (y en verdad, lo ha hecho así con desdichada frecuencia), la ética de lo privado niega la solidaridad, la *sustantividad del prójimo*, y se encierra en el mutismo del goce solitario.

*Zafar* es verbo que conjuga.





En una reunión privada y refiriéndose a Cuba escuché decir al poeta y ensayista Roberto Fernández Retamar: "Ya no estamos de moda". Sabe por qué lo dice. Cuba ya no es la utopía de los años sesenta. Ya no es el modelo, el horizonte de tantos sueños de cambio, de redentorismo social. Ahora es una tierra en crisis, que sostiene una resistencia heroica pero que concita una atención casi repulsiva: cuándo cae, hasta cuándo logrará sostenerse, hasta cuándo logrará evitar el *toque de capitalismo* que le vaticina el *Time* en su edición de diciembre 6 de 1993, con una tapa con el rostro de Castro —un Castro envejecido, agotado— y un texto que dice: "Cuba: the end of the dream".

Si *ese* sueño, el que encarnó Cuba, ha caído, ¿lo ha reemplazado otro? Tengo para mí que en esta *etapa transnacional* de América Latina la *utopía Puerto Rico* aparece (insisto, ahora, en los 90) como el coherente reemplazo de la *utopía Cuba*. De aquí que la isla de los boricuas merezca nuestra atención. Todo parece indicar que la dinámica que encarnaba Cuba en los 60 la encarna, con otro signo político, Puerto Rico en los 90. De

una isla a la otra, allí, en el Caribe, se ha producido un traslado del horizonte político de América Latina: de la *revolución* a las *relaciones carnales*.

Nunca supimos mucho de Puerto Rico. Sabíamos que eran latinos que solían, más que frecuentemente, emigrar a Estados Unidos, donde los discriminaban, donde les hacían sentir que estaban de más, que habían llegado para apropiarse de lugares de trabajo que no les pertenecía, por desdeñables que fuesen. Habíamos visto, por ejemplo, *West Side Story* (*Amor sin barreras*, Robert Wise, 1961, con Natalie Wood, Georg Chakiris y la fogosa puertorriqueña Rita Moreno) y allí había un número memorable (*América*) en el que los puertorriqueños se entregaban a un danzón salvaje y lleno de hirientes ironías. Por ejemplo: Rita Moreno comienza su canto deseando que la isla boricua se hunda en el océano, que está, ella, feliz de estar en América (debe entenderse aquí: *Norteamérica*) donde todo, absolutamente todo, es libre. Pero otro puertorriqueño le dice: "Todo es libre en América, si eres un blanco en América". Y también: "Todo es libre en América si sabes cuidar tu acento".

Sin embargo, es razonable deducir que no debe ser muy aproximado lo que sabíamos de los boricuas si lo sabíamos por medio de una película norteamericana. La misma Rita Moreno (que ganó un Oscar por su papel en *West Side Story*) habrá de quejarse amargamente por el desarrollo posterior de su carrera: la obligaron siempre a hablar abriendo mucho la boca, pronunciando las erres, bien al estilo del ratón Speedy González. Así, desde luego, es el inglés que hablan los puertorriqueños de Robert Wise.

Pero, ¿sabíamos algo más? Para nosotros, conjeturo, el Caribe era la *utopía cubana* o las feroces dictaduras instrumentadas por la CIA. ¿Y Puerto Rico? En rigor, ni sabemos nombrarlos. Les decimos: *portorriqueños*. Y ellos no se nombran así. Es una de las primeras cosas que nos hacen saber cuando los conocemos. Ellos son *puertorriqueños*.



¿Y qué es ser un puertorriqueño? Este es un tema increíblemente arduo. Ellos mismos se debaten en esa telaraña de sentidos cruzados. Se preguntan, con obsesiva recurrencia, acerca de la *puertorroqueñidad*. ¿Qué diablos será esto para un territorio cuyo *status* (palabra que utilizan mucho) es el *Estado libre asociado*? Son, ellos, un Estado. También un Estado libre. Todo claro hasta aquí. No obstante, ese Estado libre es un Estado asociado. ¿Asociado a quién? A Estados Unidos. ¿Cómo, entonces, puede ser libre un Estado asociado? Y más aún: asociado a Estados Unidos, el gigantesco, devorador, omnipresente imperio.

Han tenido, recientemente, un gesto airado, de afirmación de una identidad nacional que les resulta algo más que esquiva: declararon que el idioma oficial de la isla es el español. Sin embargo, el inglés se les ha metido en las entrañas. Si atienden el teléfono dicen *hello*. Si se despiden dicen *bye, bye*. Si cambian de idea lo preanuncian con un *any way*. Si se niegan a algo dicen *no way*. Y si alguien se ha tomado unas copas y se pone a bailar, ríen y dicen: "Te has puesto *wild*, hermano".

El inglés es parte inseparable de la cultura y de la identidad boricua, cualquiera que ella sea. Se estudia rigurosamente en los colegios. Forma parte de la más temprana educación. Y de las clases medias para arriba la *pronunciación* es casi perfecta. Pronuncian como gringos. *Tienen cuidado de su acento*. No quieren que les pase lo que le pasó a Rita Moreno: no quieren saber nada con Speedy González. Cuando de hablar inglés se trata no abren mucho la boca ni pronuncian las erres. Es, en ese sentido, desde el lenguaje, una *cultura de asimilación*. Y cuando menos, una cultura fuertemente marcada por un deseo de asimilación. Se desea ser otro. y se desea ser aquello que el otro respeta: no hablar con las erres, no tener acento latino y, sobre todo, ser blanco.

Lo *blanco* y lo *negro* están imperiosamente diferenciados en la *Isla del Encanto*. (Así le dicen a la isla: *Isla del encanto*. Esta leyenda figura en la chapa de todos los au-

tomóviles.) Los blancos tienen dinero, estudios, hablan un inglés impecable, ponen rejas para proteger sus casas y se desplazan en coches nuevos y caros. Cierta vez me prestaron uno. Un coche, quiero decir. Era nuevo y caro. Alguien, irónicamente, me dijo: "¡Tienes coche de blanquito!". Es, en efecto, así: los negros no tienen coches nuevos y caros. No tienen coches de blanquito. O no tienen coche o tienen coches viejos. Hay una escala étnica, clasista y racial: el norteamericano está por encima del puertorriqueño rico, pero éste, claramente, está por encima del puertorriqueño oscuro. Y también, le teme. De aquí las rejas. Muchas rejas. Mucho miedo. Un gran abismo entre ricos y pobres. Un horizonte socioeconómico al que la Argentina se acerca vertiginosamente. Al que, en verdad, ya ha llegado.

Esta brutal escición social y étnica se expresa en la violencia existente en la isla. *Hay cerca de mil asesinatos por año*. Y atención: la isla no tiene más de tres millones de habitantes. Un joven escritor —T. Alonzo— cenando en *El patio de Sam* (lugar al que concurren los estudiantes de la isla) me dice: "¿Te has dado cuenta? Mil asesinatos por año. Esto es una guerra civil no declarada". Toma algo de su cerveza, me mira y pregunta: "¿Sabes cómo le dicen a Puerto Rico?". Digo que no, que no sé. Se ríe, termina su cerveza *Medalla* y dice: "La Isla del Espanto".

Hay *encanto* y *espanto* en Puerto Rico. Hay un mar calmo y transparente, palmeras, dólares, muchos dólares, aunque no en muchas manos. Y hay, muy especialmente, una utopía para las clases dirigentes de la América Latina de fin de siglo: la utopía de las relaciones carnales con Estados Unidos, el sueño realizado del coloniaje, el *status* de la *asociación* apenas matizado por la palabra *libre*. Y hay, entre todo esto, otorgándole ritmo, una música vital, espléndida: la salsa. Un ritmo que ellos bailan maravillosamente y en el que encuentran su propio acento, el punto más vibrante de su posible identidad. Tendremos que seguir escuchándolos.



# LA NOVELA COMO CRISIS DE LA TOTALIDAD Y EL SENTIDO

## Bouvard y Pecuchet: totalizar desde el Saber

Fue Borges quien —ya veremos en qué exactísimo aspecto— dictaminó la muerte de la novela. O quizá fue Flaubert. Pero no: Flaubert escribió la novela de la muerte de la novela. Borges la pregonó. Y aún más: ofreció su fundamentación.

Flaubert, en marzo de 1881, escribe *Bouvard et Pécuchet*. Borges cuenta esta historia, que no es sino la historia de la imposibilidad de la novela burguesa para totalizar, tal como sigue: "Dos copistas (cuya edad, como la de Alonso Quijano, frisa con los cincuenta años) traban una estrecha amistad: una herencia les permite dejar su empleo y fijarse en el campo; ahí ensayan la agronomía, la jardinería, la fabricación de conservas, la anatomía, la arqueología, la historia, la mnemónica, la literatura, la hidroterapia, el espiritismo, la gimnasia, la pedagogía, la veterinaria, la filosofía y la religión; cada una de estas disciplinas heterogéneas les depara un fracaso; al cabo de veinte o treinta años, desencantados, encargan al carpintero un doble pupitre, y se ponen a copiar, como antes"[1].

Así, estos patéticos sujetos de la Modernidad —Bou-

vard et Pécuchet— fracasan en su intento por constituir la totalidad instrumentando el saber como mediación. Cuenta Borges: "Flaubert les hace leer una biblioteca *para que no la entiendan*". Claramente entonces: la Razón burguesa (esa Razón que había llegado a decir orgullosamente con Kant: "El intelecto dicta leyes a la Naturaleza") es incapaz de erigir una totalidad de sentido, de constituir un "mundo". Esta aptitud y arrogancia esenciales de la novela burguesa mueren en la aventura de Bouvard et Pécuchet quienes se resignan a copiar la realidad, no ya a darle un sentido, sino simplemente a copiarla, a registrar en el modo de la humillación sus aristas inexorablemente particulares, fragmentadas, insensatas. Y concluye Borges: "Evidentemente, si la historia universal es la historia de Bouvard et Pécuchet, todo lo que la integra es ridículo y deleznable". Y hace suya una frase de Chesterton: "La novela bien puede morir con nosotros". Y jamás escribió una.

### Penurias de la sociologia de la literatura

Curiosamente o no, pero incluido en una relación que posiblemente le hubiera disgustado, Borges se une a Lukács en este intento por explicitar la declinación o la muerte de la novela como género. En Borges, claro está, no aparece el clasismo historicista lukácsiano. Lo hemos visto: la novela (en *Vindicación de "Bouvard et Pécuchet"*) es imposible porque imposible es su más radical intento: instaurar el sentido como totalidad. Lukács, aunque con un instrumental desconocido para el autor de *Ficciones* (el sociologismo historicista marxista), había trabajado en una dirección paralela.

El historicismo lukacsiano lo obliga a partir de notorios supuestos: la novela surge como expresión (expresión que se entiende como reflejo) de una materialidad preexistente a su representación narrativa. Toda una nefasta gnoseología marxista-ortodoxa del reflejo (que



proviene de la lamentable *Dialéctica de la naturaleza* de Engels y cristaliza en el no menos lamentable *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin) se agita en estos análisis de Lukács. Así, el sociologismo literario, del cual Lukács intentó diferenciarse pero en el que incurrieron entusiastamente sus seguidores, arrasa los ámbitos literarios en la Argentina en los años sesenta. Contaré una historia. Pongamos un escenario: el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras. Pongamos un año: 1964. Cinco profesores, ante un auditorio bullicioso pero anhelante de conocimientos, se dan cita para analizar un texto. El texto es *Hamlet*, según se sabe, de Shakespeare. Uno de ellos, uno de esos profesores, es Borges. Más exactamente: profesor de Historia de la Literatura Inglesa. Se da comienzo al análisis del texto. Todos los profesores hablan con gran seguridad, están habitados por las certezas. Sólo uno permanece en silencio: Borges. Los restantes (todos ellos, qué duda cabe, neo-lukacsianos, militantes de la sociología de la literatura) dilapidan su saber. ¿Qué hacen? Claro está: contextualizan *Hamlet*. Hablan de las condiciones de producción del teatro isabelino. Del capitalismo comercial británico. Del pasaje del mundo feudal al mundo burgués. Luego, sobre ese entorno férrea y obstinadamente dibujado, dejan caer el texto. Ya está: ya han conquistado su más profunda transparencia. Es la transparencia que le otorgan (al texto) la historia y la sociología. De pronto, el profesor silencioso, Borges, dice: "Quisiera decir algo". Todos lo miran. Bueno, al fin, que hable, cómo no, lo escuchamos. Borges dice: "Quiero decir que Hamlet era también parte del sueño de Shakespeare". Los neo-lukacsianos resoplan indignados. Alguien desde el público, dice: "Otra vez este viejo reaccionario". No eran los tiempos, Borges. Creo que yo también me enojé. Claro: era muy joven.

Sin embargo, no olvidé la historia. Y por lo siguiente: el arte (y la novela es un arte, ¿no?) es irreductible a la materialidad histórica en la que ha surgido. De mo-

do que será aconsejable que quienes suman Borges más Lukács y concluyen la novela se acabó porque la burguesía está en crisis, incorporen la siguiente certeza metodológica: la novela (la novela como género artístico) no puede ser reducida en totalidad al destino de una clase social. Quizá haya surgido con esa clase, quizá acompañe sus avatares, sus contradicciones, exprese su decadencia o su renacimiento. Pero ningún arte es esclavo de una clase, ninguna materialidad condiciona tan implacablemente a ninguna expresión artística. Algunas cosas del estructuralismo althusseriano todavía sirven. Por ejemplo: la autonomía de las esferas. Pues bien: la novela como género artístico, conciencial, espiritual, mantiene una autonomía y un índice de eficacia que impiden su reduccionismo mecanicista a otras realidades. Entonces, en lugar de anunciar los tiempos del Apocalipsis para la novela, hagamos la pregunta que hay que hacer: ¿qué crisis del proyecto burgués, qué crisis de la Modernidad está expresando (en su propia y sobredeterminada manera) la novela actual?[2]

### MUERTE Y TRANSFIGURACION DE LA NOVELA

¿Por qué la burguesía escribe novelas? Formulada desde el Lukács de *Historia y conciencia de clase*[3] la respuesta es inmediata: la burguesía escribe novelas porque no es el proletariado. Porque no tiene, digamos, una conciencia totalizadora, dialéctica y concreta, de lo real. Y si no la tiene es porque su situación de clase (es decir, su modo de inserción en el aparato productivo) se lo impide. Lo contrario ocurre con el proletariado: su conciencia de clase implica la conciencia de la totalidad. Escribe Lukács: "La superioridad del proletariado sobre la burguesía (...) estriba exclusivamente en que el proletariado es capaz de contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente, y, por lo tanto, es también capaz de actuar de un modo central



que transforma la realidad entera"[4]. De esta imposibilidad de la burguesía nace la novela. A través de la novela la burguesía se lanza en busca de aquello que su situación de clase le impide alcanzar: la conciencia de la totalidad[5]. Desde este punto de vista, no resulta arbitrario colocar a Lukács a la cabeza de los sepultureros de la novela. Ésta, en efecto, habrá de morir necesariamente con la burguesía pues ha nacido de sus carencias y ha nacido para remediarlas. Pero como la muerte (la carencia absoluta) elimina todas las carencias y los intentos por superarlas, la muerte liberará a la burguesía de la tarea de escribir novelas y al género humano del esfuerzo o el placer de leerlas. ¿Escribirá novelas el proletariado? Claro que no: no lo necesita. Su situación de clase le entrega la conciencia de la totalidad y la posibilidad de liberarse suprimiendo "la sociedad de clases como tal"[6]. Y tal supresión implica también la de la novela, ese género burgués.

Dentro de la tradición lukacsiana, aunque enriqueciéndose con Borges y Walter Benjamin, Juan José Saer meditará también sobre el destino de la novela. Destino que implica su fin. Veamos: Saer piensa la literatura de Borges y se pregunta: ¿por qué Borges no ha escrito novelas? Y responde: "Porque en el centro de la teoría borgiana de la narración hay un rechazo del acontecimiento, de la causalidad natural, de la inteligibilidad histórica y de la hiperhistoricidad"[7]. Con lo que quiere decir: la escritura de Borges se organiza contra los supuestos de la novela realista que es la novela burguesa y que es, sin más, la novela. Y luego, recurriendo a la distinción benjaminiana entre narración y novela, escribe: "toda novela es una narración, pero no toda narración es una novela. La novela no es más que un período histórico de la narración y la narración es una especie de función del espíritu. La novela es un género literario. Después de *Bouvard y Pécuchet* la narración ha dejado de ser novelesca"[8].

Ahora bien, hacer de la causalidad natural, de la in-

teligibilidad histórica y de la hiperhistoricidad los fundamentos de la novela es reducir la novela a la novela burguesa del siglo XIX. Saer asume esta reducción: la novela, a diferencia de la narración, pertenece a un período histórico. Con lo cual, a mi juicio, Saer incurre en uno de los supuestos del pensamiento burgués contra el cual, según él mismo acertadamente lo había explicitado, se alza la "teoría borgiana de la narración". Esto es: la hiperhistoricidad.

Adelantándome algo: veremos en el próximo parágrafo las contradicciones entre un novelista de talento (Saer) y un ensayista (Saer también, urdido por discursos de Lukács y Benjamin y escrituras de Borges) que se empeña en liquidar la novela cosificándola a través de su hiperhistorización. *Glosa*, por ejemplo, sesuda novela de este autor, se estructura a partir de la crisis de la modernidad burguesa. Sin la teoría de la descentralización del sujeto —expresión fundamental de esa crisis— no hubiera existido esa novela. Como vemos: si la modernidad estructuró la novela realista del siglo XIX, la crisis de la modernidad está estructurando la novela, digamos, vanguardista, del siglo XX. Por de pronto: *Glosa*, de Saer.

En cuanto a los géneros literarios, lo siguiente: Saer, para clausurar la novela confinándola a un determinado período histórico, necesita creer en tales géneros. Era casi una actitud causalista: fue ese período histórico el que entronizó la teoría de los géneros. Fue el positivismo, alma de la novela burguesa del siglo XIX. Así, se condena a la novela sometiéndola a la cosificación historicista y a las percepciones que de ella derivan. Entre las principales: la creencia en los géneros literarios.

Pero, ¿se puede manejar la crítica con tal rigidez en este campo? ¿Existen los géneros literarios? Hay un libro que en la Argentina convocó clamorosamente a este debate: *Facundo*. Escribí alguna vez: "Facundo, se sabe, ha constituido siempre un agudo desafío



para quienes se ocupan de la cuestión de los géneros literarios: ¿dónde ponerlo? (...) En buena medida, el problema está mal planteado: 'Los géneros en que se pretende encerrar a Facundo (escribe Halperín Donghi) son los vigentes cincuenta años después que Facundo fue escrito'. Es, en efecto, el positivismo, con su tendencia a la especialización, quien intenta clasificar a Facundo"[9].

Hay, claro está, otras maneras de sepultar la novela. Acostumbran hacerlo quienes se proponen salvarla de las transgresiones de la vanguardia refugiándose en el pasado. Digamos: en la gran tradición de la novela burguesa. Y quienes se refugian en el pasado se refugian en la reacción.

Tienen un propósito honesto, legítimo: quieren contar historias. Se sienten entonces agredidos por la vanguardia, por la experimentación, y contraatacan. Un escritor que se ganó el Premio Nobel en 1978 (Isaac Bashevis Singer) dice: "Algunos críticos decidieron que el arte de narrar historias con un comienzo, un medio y un final —tal como lo pedía Aristóteles— era arcaico, una forma primitiva de la ficción[10]. Aquí, no sólo el siglo XIX, sino también Grecia, la cuna de Occidente ("En Grecia nos sentimos como en casa", Hegel en su *Filosofía de la Historia*) viene en auxilio de la linealidad narrativa. Pero, ¿tanto hay que retroceder? Nuestro Osvaldo Soriano también ha dicho algo semejante: también habló de las historias con principio, desarrollo y fin. Y las defendió: son las únicas que le interesan. Y también dijo: "Sólo las novelas que cuentan historias permanecerán".

Estos discursos, que se organizan contra la vanguardia y la experimentación, defienden inadecuadamente el arte de narrar. No es necesario retroceder a Balzac ni enarbolar los preceptos aristotélicos para mantener la vigencia de la novela como instrumento para contar historias. Se puede narrar hoy. Pero (lo veremos más detalladamente) no se puede narrar sin la conciencia

de las crisis por las que atraviesa el arte de la novela. Soriano, con sus declaraciones, se ubica donde sus adversarios desean encontrarlo: en el pasado. Asume la reacción con un orgullo desafiante y agresivo. Decir: "Sólo las novelas que cuentan historias permanecerán" es cerrar el discurso. Se trata de abrirlo.

Esta apertura —apertura del discurso, del espacio de la polémica— se produce en ciertas declaraciones de Juan Martini. Se trata de un reportaje, por lo que sé, no siempre bien comprendido, y a cuya incomprensión no es ajeno un título epatante, surgido de una imprudente descontextualización: "La novela argentina ha dejado de existir[13]". Lo cierto es que el acento de Martini estaba en otra parte. Veamos. Dice: "La novela, hoy, no puede ser más que una investigación narrativa sobre la descomposición de la cultura burguesa, del arte burgués y de sus formas. Y sobre las relaciones puestas en crisis por esta descomposición entre el hombre y la realidad. O mejor dicho, entre un sujeto dislocado y una noción de lo real definida por un sistema ya casi insostenible. Este mundo se encuentra en disolución y su cultura en transición hacia otras formas". Y concluye: "Pero una novela puede seguir siendo el relato más cierto de este conjunto de fragmentos incomprensibles en que se ha convertido la historia". Sería ocioso lanzarse a la búsqueda del historicismo luckacsiano en estos conceptos. Permanecen, aquí y allá, ciertas resacas de lecturas juveniles del autor. Lukács, entre otras, qué duda cabe. Pero Martini no se queda ahí: si bien une el destino de la novela al de la burguesía (en este caso: a su descomposición histórica), no por eso la mata ni reniega de ella. La encuentra, por el contrario, idónea para expresar el "conjunto de fragmentos incomprensibles en que se ha convertido la historia".

Bien. Creo que sería saludable liberar a la novela actual del destino de la burguesía, aun en el modo de la expresión de su extravío o descomposición. Propongo lo siguiente: que la novela de hoy —para abrir el campo de lo posible en el arte de narrar— exprese la crisis de la Modernidad. Porque esta crisis no es sólo la de la burguesía, es la del mundo moderno. Abundaré: la Modernidad es más que la burguesía. La modernidad es también el proletariado, la consolidación de los estados semicoloniales, el surgimiento de los socialismos reales, la liberación de las colonias, la terciarización capitalista, el Tercer Mundo, etc. El arte burgués está en crisis, es cierto. Pero también lo está el marxismo, que apareció en la historia como la ideología revolucionaria de la clase obrera. Y también lo está la clase obrera, incapaz de asumir las tareas redentoras que el marxismo le había endilgado. Y son tantas las crisis de la Modernidad que es posible decir —como dice Martini— que la historia se ha transformado en un "conjunto de fragmentos incomprensibles".

No se me escapa: una frase tal ("conjunto de fragmentos incomprensibles") se encuentra dentro de la vague posmoderna. No me preocupa. Aquí me preocupa el arte de la novela, no la historia ni la política. Si una concepción de la historia (aun reaccionaria) le sirve a un artista para hacer una buena novela, para abrir nuevos senderos en la narratología, bienvenida sea.

La crisis de la Modernidad (crisis que la nueva novela debe elaborar ficcionalmente) se ha expresado en la pérdida de muchas certezas y en el coherente potenciamiento de nuevas categorías del Saber. Al *cogito* de Descartes, al Sujeto Absoluto de Hegel, al Ego Trascendental de Husserl, al cogito prerreflexivo de Sartre se opone hoy un sujeto descentralizado, con múltiples puntos de vista que determinan verdades parcializadas, zonales. A la continuidad sustancial hegeliana, a la temporalidad lineal se oponen las temporalidades diferenciadas. A los metarrelatos de la Ilustración, el Idealismo alemán y el marxismo se opone una visión fragmentada de la historia, ajena a la utopía y, desde luego, a la esperanza.

Todo este discurso —en el plano político, claro— es-

tá siendo instrumentado por el neoconservatismo europeo y norteamericano. Jürgen Habermas coincide aquí conmigo. Pero esto no es la política, es la literatura. Quizá la descentralización del sujeto, la fragmentación de lo real y las temporalidades divergentes impidan la creación de un relato histórico, de una utopía. Pero pueden abrirle horizontes a la vanguardia literaria. Pueden ser canales de experimentaciones inéditas. En suma: pueden generar una buena novela. No hay una relación de causalidad entre el conservatismo político y el literario. Y si no la hay es porque no hay una relación de causalidad entre la política y la literatura[12]. Claramente lo veremos en el parágrafo siguiente. Es decir: veremos cómo categorías que están siendo instrumentadas por el neoconservatismo sirven como elementos estructurantes, dinamizadores de una literatura nueva. Ni optimista ni complaciente; ni revolucionaria ni reaccionaria. Nueva.

### DE POR AQUI NOMAS

Veamos: en *Glosa* (1986), de Juan José Saer, el tema planteado es el de la imposibilidad del sujeto para instaurar la totalidad a través de la referencialidad discursiva. "Referencialidad discursiva" suena arduo pero sólo quiere decir: hablar de algo. Bien: ¿de qué hablan (a qué se refieren) los sujetos de la novela de Saer? Hablan de una fiesta a la que ninguno de ellos ha concurrido. Así, los distintos puntos de vista se contradicen o entregan visiones parciales, fragmentadas del hecho que se intenta inteligir. La ausencia de un sujeto totalizador revela la insuperable opacidad de lo real, su tenaz resistencia ante la conciencia cognoscente. La descentralización subjetiva transforma a la realidad en realidad hipotética. La pluralidad de los sentidos impide la instauración de un sentido único. Nadie nunca sabrá qué ocurrió en esa fiesta. No existe una conciencia totalizadora (superior a las conciencias parciales,



descentralizadas, fragmentarias) capaz de crear un sentido. Digamos: el sentido.

Un ejemplo claramente opuesto está en la novela policial clásica. Seamos contundentes: tomemos una de Agatha Christie. Por ejemplo: *Asesinato en el Oriente Express*. Doce conciencias entregan doce versiones fragmentadas de un hecho. El hecho es un asesinato. No obstante, la totalidad (el sentido, lo verdadero) se constituye. Porque las doce conciencias entregan sus versiones fragmentarias del asesinato a una conciencia privilegiada, la del detective (el belga Poirot). Poirot, entonces, totaliza: realiza, digamos, la síntesis trascendental. Esto es: une en una totalidad de sentido las versiones fragmentadas, incompletas, descentralizadas de las doce conciencias testimoniantes. El detective instaura la transparencia de lo real. El crimen, así, se ha solucionado. ¿Cuál era el crimen? La resistencia, la opacidad, la ininteligibilidad de lo real es el crimen en la novela policial clásica, floración esplendente del mito de la Ciencia, el positivismo y la novela realista.

Sigamos. En 1984 se publica *Composición de lugar*, de Juan Martini. Su tema: la imposibilidad del sujeto para totalizar el pasado por mediación de la memoria. La imposibilidad del sujeto para totalizar su propia historicidad. La imposibilidad del sujeto para centralizarse (encontrar una identidad) a través del sentido, de la linealidad de una historia. Escribe Martini: "Quiso componer un relato de los últimos años de su vida. Una historia. Algo para contarle al Juez. Le fue imposible. La memoria actuaba en fragmentos, se detenía, aislaba escenas. No había en ella un verdadero sentido"[13].

*Composición de lugar* es la primera novela de una trilogía. La segunda es *El fantasma imperfecto* (1986). Aquí Martini parte de la centralización del sujeto. Narra desde Juan Minelli, su héroe no constituido y —según veremos— no constituyente. En efecto: el sujeto de *El fantasma*... intenta armar, constituir, totalizar, entregarle un sentido a lo real desde la conciencia. Pero

la conciencia de Juan Minelli no es la conciencia de Hércules Poirot. No puede totalizar, la realidad se le resiste, se le muestra siempre distinta, otra, irreductible. El sujeto, así, se desliza en la paranoia. Y su desesperación lo llevará a aferrarse a una identidad insegura, apenas formal: la de su nombre. "Minelli escribió Minelli".

La trilogía se completa con *La construcción del héroe*. Minelli se encuentra aquí inmerso en una "ciudad incógnita". Coherentemente, ya no se narra desde Minelli. Aquí hay un narrador que traza una rígida estructura tanto narrativa como escenográfica. La cuestión es: ¿podrá la realidad externa constituir (construir) al sujeto (al "héroe")?

Asistiremos al tercer fracaso. En *Composición*... la memoria era incapaz de entregarle al sujeto una historicidad. En *El fantasma*... el sujeto es incapaz de constituir (de totalizar, de entregarle un sentido a la realidad externa). En *La construcción*... la realidad externa es insuficiente para constituir al sujeto. El resultado, claro está, no es optimista. O sí: se han trazado hipótesis sobre la realidad y el sujeto que abren, que no cierran ni cosifican los horizontes de la narración. Porque el optimismo de la literatura está en su propio goce que es el de su perdurabilidad y el desarrollo de su propio sentido[14].

Un ejemplo más: *La novela de Perón*, de Tomás Eloy Martínez (1985). El texto, a través de sus constantes destellos lingüísticos, plantea el enfrentamiento (interpretado claramente como guerra: la historia y la política como guerra) de sujetos políticos diferenciados. La fragmentación es aquí antagonismo. Los sujetos persiguen la totalización a través de la muerte. Se matan entre ellos. Hay una conciencia que intenta totalizar, que se piensa a sí misma como destinada para hacerlo: la de Perón. Pero la muerte (la muerte no externa sino interna, la muerte del cuerpo, la muerte "natural") paraliza la conciencia del líder. El líder ya no puede totalizar, ya no puede darle un sentido a la historia. El cuerpo de Perón (nunca tan dramática y hasta piadosamente presente como en esta novela) no puede integrar la diversidad de sujetos que matan y mueren en y por su nombre. No obstante, intenta hacerlo. Pero la pluralidad de sentidos (que se expresa en el sin sentido de la guerra) y la destotalización anárquica acaba por corroer definitivamente el corroído cuerpo del líder. Muere. Y en el final, patéticamente, una mujer abraza el televisor que muestra su féretro y le pide que regrese. Tanto cree en la superioridad de esa conciencia que le pide que regrese de la muerte para reinstalar el sentido extraviado, para totalizar otra vez, para totalizar conduciendo (como él decía que sabía hacerlo) el desorden. "¡Resucitá, machito! ¿Qué te cuesta?"

## Breves conclusiones

"Una novela —dice más o menos el *todólogo* Umberto Eco— es una máquina de producir interpretaciones." La novela, pues, abre el horizonte, no lo cierra. Se diferencia así del discurso político autoritario que es, por esencia, unidimensional: instaura un único sentido, una sola interpretación de los hechos, una sola lectura, clausura las otras[15].

Mal podría entonces postular la estética de la destotalización como la única estética posible, vigente o válida. Hay otras: otras estéticas, otras vías, otras hipótesis sobre la realidad. Desde ellas, se han escrito en nuestro país relatos tan valiosos como *Triste, solitario y final* de Osvaldo Soriano, *El náufrago de las estrellas*, de Eduardo Belgrano Rawson; *Triste Marlowe* de Jorge Manzur, *La rompiente* de Reina Roffé, *En otra parte* de Rodolfo Rabanal, *A las 20.25 la señora entró en la inmortalidad* de Mario Szichman o *Manual de perdedores*, de Juan Sasturain.

Y por último: si no confinamos la novela en el siglo XIX (para condenarla o para protegerla), si no ligamos

su destino al de la burguesía y si rechazamos la teoría positivista de los géneros, advertiremos que la novela —la novela como una de las formas de la narración— continúa siendo una legítima expresión de la condición humana, de sus crisis y sus certezas. Una legítima expresión de la relación del hombre con el mundo.

NOTAS:

[1] Jorge Luis Borges, *Discusión*, Emecé, 1961.

[2] Se me dirá: he utilizado a Borges para refutar a Borges. Sí y no. Lo he utilizado para afirmar la autonomía de la obra artística, su no sometimiento a la materialidad clasista. El acta de defunción que Borges le extiende a la novela (al menos en lo que en este ensayo importa) tiene un origen conceptual diferenciado: la novela muere como intento de totalizar lo real. Que este proyecto era el de la burguesía, es cierto. Tan cierto como que el horizonte categorial de Borges no era el sociologismo literario. Juntarlo con Lukács es un artilugio —provechoso y hasta sutil— de algunos sepultureros de la novela, pero sólo esto.

[3] Libro compuesto por ocho notables ensayos redactados entre 1919 y 1922. El autor, sometido a los crueles vaivenes del stalinismo, habrá de abominarlo. Sea como fuere, permanece, a mi juicio, como su obra más perfecta y fue calurosamente estudiado por la escuela de Frankfurt.

[4] Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, 1969.

[5] Esta temática es desarrollada por Lukács en trabajos posteriores a *Historia y conciencia de clase*. Claramente en: *La novela como epopeya burguesa* (1935) y en *La novela histórica* (1937). Cfr. Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo: *Literatura y sociedad*, Hachette, 1983.

[6] Lukács, ibid.

[7] Juan José Saer, *Una literatura sin atributos*, Universidad Nacional del Litoral, 1986.

[8] Saer, ibid. Los subrayados me pertenecen.



[9] José Pablo Feinmann, *Filosofía y nación*, Legasa, 1982. La cita de Tulio Halperín Donghi pertenece a "*Facundo* y el historicismo romántico", *La Nación*, 15/5/55.

[10] *Clarín*, Suplemento "Cultura y nación", 20/8/87.

[11] *Página / 12*, 5/8/87.

[12] Los escritores argentinos hemos aprendido esta lección a través de nuestra compleja relación con la escritura de Jorge Luis Borges. Alguna vez desarrollaré este tema. Aquí, solamente esto: cierta vez, compelido a elegir entre la política y Borges, elegí a Borges. Descubrí que me importaban poco su afiliación al Partido Conservador, sus boutades periodísticas, su antiperonismo o su concepción de la democracia como un vicio de la estadística. Descubrí que me importaba más su literatura. Y que nada habría de impedirme el goce de entrar en ella sin mediaciones paralizantes.

[13] ¿Se producen, en la Argentina, los más creativos intentos de la filosofía a través de la narrativa? Arriesguemos una respuesta: sí.

[14] Dentro de esta línea narrativa, dentro de estas novelas que pertenecen a lo que llamaré la estética de la destotalización, se ubica mi novela *El ejército de ceniza* (1986). Por no violar un axioma que afirma que los novelistas son los menos capaces para hablar de sus novelas, no hablaré de ella. De todos modos, ya lo ha dicho con justeza Jorge B. Rivera. Lo cito: "El autor trabajará (...) sobre esas crisis de sentido que plantea con frecuencia la realidad, y de ahí la apelación en la novela a ciertos núcleos casi metafóricos: los laberintos de ceniza en que se pierde el rastreador Baigorria, la variedad casi infinita de los rastros que se entrecruzan en el desierto, los signos opacos que se leen (en la vida y en la literatura) de diferentes maneras." (*Clarín*, "Cultura y Nación", 20/8/87).

[15] Cfr. Beatriz Sarlo, "El saber del texto", *Punto de Vista* N° 26.

INDICE





Esta edición
se terminó de imprimir en
Verlap S.A. Producciones Gráficas
Vieytes 1534, Buenos Aires,
en el mes de enero de 1995.

En la Argentina actual parece que pensar no fuese una actividad particularmente necesaria en la esfera pública. José Pablo Feinmann es una honrosa excepción a la regla: su empecinado afán por generar espacios de reflexión (o "apuntes para tiempos difíciles", como él mismo los llama), semana a semana, a través de columnas y notas de opinión, ha dado por resultado este libro, que conforma un análisis de la realidad de la "nueva" Argentina. Esa Argentina ostentosa, festiva y obscena donde el peronismo se convierte en menemismo, el antisemitismo de unos convive con la solidaridad de otros y el ser nacional deviene parte de esa entelequia llamada globalidad. En cada una de las piezas de este libro Feinmann se pregunta por la condición del hombre actual insertado en la realidad argentina: los efectos de la posmodernidad, las consecuencias de la economía de libre mercado, la crisis de la identidad y las ideologías, el facilismo fatalista y la reflexión como vía de conocimiento y de replanteo ante el mundo.

*Ignotos y famosos* es, en suma, una cantera de ideas a la vez que un llamado a la polémica, a la discusión, al ejercicio de la única actividad que diferencia, en última instancia, al hombre de los demás seres vivientes.




ISBN 950-742-585-3

PLANETA ESPEJO DE LA ARGENTINA